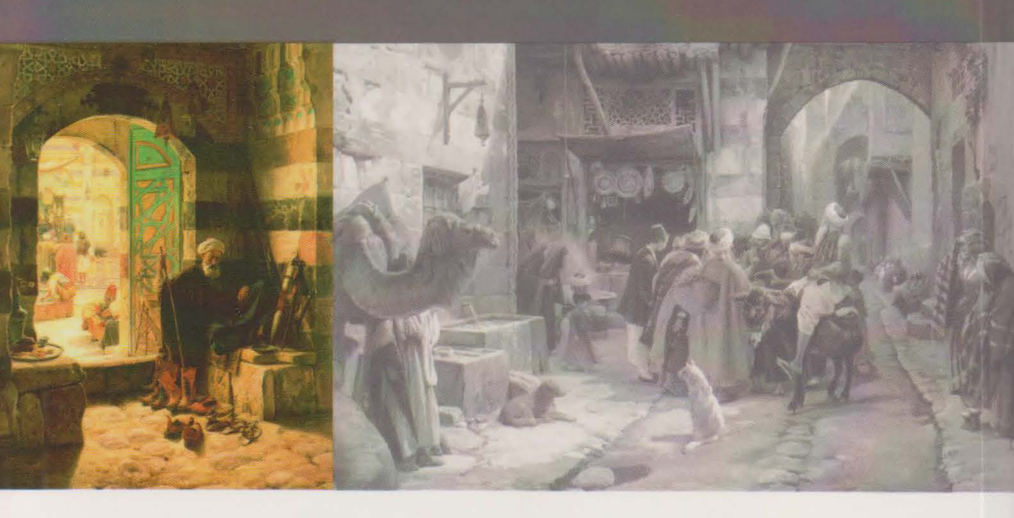
طبعة مزيدة ومنقحة



المستشرقون الألمان

النشوء والتأثير والمصائر

رضوان السيّد





رضوان السيّد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية، منذ العام 1978.

درس بجامعة الأزهر، وحصل على الدكتوراه من جامعة توبنغن بألمانيا الاتحادية.

عمل أستاذاً زائراً بجامعات صنعاء وهارفرد وشيكاغو وسالسبورغ.

عمل مديراً لمعهد الإنماء العربي. بيروت (1982-1985).

رئيساً لتحرير مجلة الفكر العربي الفصلية (1979-1985).

مديراً لمعهد الدراسات الإسلامية (1985-1988). (1994-2000).

رئيساً مشاركاً لتحرير مجلة الاجتهاد الفصلية (1988-2003).

وهو عضوٌ واستشاريٌّ في عدة مؤسسات علمية وأكاديمية عربية وعالمية.

أهم كتبه

الأمة والجماعة والسلطة (1984)

مفاهيم الجماعات في الاسلام (1985)

الجماعة والمجتمع والدولة (1997)

سياسيات الإسلام المعاصر(1997)

الصراع على الإسلام (2004)

مقالة في الإصلاح السياسي العربي (2005)

العرب والإيرانيون (2014)

أزمنة التغيير، الدين والدولة والإسلام السياسي (2014)

التراث العربي في الحاضر، النشر والقراءة والصراع (2014)

المُستشرقـون الألمان

النُّشوء والتَّأثير والمصائر

المُستشرقون الألمان

النُّشوء والتَّأثير والمصائر

طبعة مزيدة ومنقحة

رضوان السيد

دار المدار الإسلامي

المُستشرقون الألمان: النُّشوء والتَّأثير والمصائر

رضوان السيد



الطبعة الأولى 2007
الطبعة الثانية: كانون الثاني/يناير 2016

موضوع الكتاب استشراق
تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
الحجم 13.5 × 21 سم
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 978-9959-29-667-2
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2015/31

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 96-11 رياض الصلح ـ بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقّال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

كلمةٌ للطبعة الثانية

ظهر هذا الكُتيّب (وهو بمثابة مقالةٍ طويلة) في دار المدار الإسلامي، خلال العام 2007. وكان المقصود به القيام بقراءة عاجلة ولكنها غير مُستعجلة للمُجريات المُنقضية للاستشراق الألماني، وتأثيره على الفكر العربي، والدراسات الأكاديمية العربية خلال القرن المُنصرم. وقد دفعني لذلك أمران اثنان: غُروب الاستشراق بعامة (والاستشراق الألماني بخاصّة) في دياره الأصلية، وتعرُّضه في ديارنا لهجماتٍ شعواء على مدى الستين عاماً الماضية. أما الحافز المُباشر للقيام بهذا التقويم ذي الشعبتين (ماذا جرى للاستشراق، وكيف أثَّر علينا إبّان ازدهاره) فكان المقالات المجموعة لأستاذي وصديقي المستشرق الراحل فرتز شتپات Steppat أستاذ الدراسات العربية بجامعة برلين الحُرّة، والتي صدرت عن المعهد الألماني ببيروت عام 2001. وترجم بعض فُصولها عبد الغفار مكاوي (الذي عرف شتپات منذ الستينيات)، وظهرت في سلسلة «عالم المعرفة» الكويتية بعنوان: **الإسلام شريكاً** عام 2004 . عندما صدرت مجموعة شتپات (وهي مقالاتٌ كُتبت خلال عشرين عاماً) كان الإسلام قد صار مشكلةً عالمية. وقد بَدَت وقتها بمثابة ردٍّ على أُطروحات صراع الحضارات، وعُدوانية الإسلام. بَيْد أن شتپات (وقد تحدّثتُ إليه بعد صُدور مجموعته) كان يعرف أنه يخوضُ معركةً

خاسرةً لثلاث جِهات: جِهة أهل صراع الحضارات، وجِهة المُستشرقين الجُدُد أو المُراجعين الجُدُد بالغرب، وجِهة العرب والمسلمين أنفسهم والذين أجمعوا على رفض الاستشراق كلّه على اختلاف فئاتهم واتجاهاتهم الدينية والثقافية. قرأتُ مجموعة مقالات شتپات، أثناء انشغالي بكتابة كتابي: **الصراع على الإسلام**، الذي صدر عام 2004، وبدأتُ التفكير في الأمرين السالفَي الذكر. وفي العام 2006 حدث أمران: توفّي شتپات بعد مرضٍ طويلٍ وعُضال عن سنٍّ عالية، وكتبتُ مقالةً نقديةً عن كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد بمُناسبة مرور خمسة وعشرين عاماً على صُدوره. وقد حاولتُ تلبية هذه الدوافع كلّها بسرعة بقدر الإمكان فصدر الكُتيّب عام 2007 في ثمانين صفحة، وعندما قرأه أستاذي جوزف فان أس J.van Ess استصغره، لكنه قال لي ضاحكاً ومُستدركاً: «نعم، الاستشراق الألماني بل الاستشراق كلّه لا يستحقُّ أكثر من هذه الصفحات بعد أن نَبَتَ العُشب على أجداثه البالية كما تقولون أنتم العرب!».

ما نشرتُ في الطبعة الأولى للكتاب مقالتي عن استشراق إدوارد سعيد، لأنها ليست عن الاستشراق الألماني حصراً، وقد أردتُ أن يكون النفَسُ في الكُتيّب واحداً. إنما عندما قررتُ نشر المقالات التي كتبتُها عن مآثر المُستشرقين الألمان في عدة مُناسباتٍ بعد العام 2007 ضممتُها في النشرة الثانية هذه إلى خمسة أعمالٍ أُخرى. وقد اعتبرتُ تلك الاستطلاعات والتعليقات فصلاً عاشراً في الكتاب الذي تصدر نشرتُه الثانية الآن، بفضل حِرْص النَّاشر الأُستاذ سالم الزريقاني على إعادة نشر الكُتيّب الذي نَفَدَت نُسَخُه.

جاء في القرآن الكريم عن موت سليمان (سورة سبأ: 14):

﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُوا۟ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ﴾ [سَبَإ: 14]. لقد مات الاستشراق بعد أن أسهم في صُنْع «إشكالية» الإسلام في الغرب. لكنّ الإسلام صار منذ عِدة عُقودٍ «مشكلة» عالمية مادتُها مليار ونصف المليار إنسان. فهل يكونُ بالإمكان أن نُصبح جُزءًا من العالم؟ نحن بالفعل كذلك. لكنّ وعينا ووعْيَ كثيرين في عالَم اليوم غير ذلك. وبين اختلافات الوعي وتفاوتاته يتغير الواقعُ كلَّ يوم بحيث يصبح لُحاق الوعْي به صعباً أو متعذّراً: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عِمرَان: 140].

رضوان السيد

تمهيد للطبعة الاولى

ضربة إدوارد سعيد ما قبل وما بعد

ما أراد المُستشرق الألماني المعروف فرتز شتبات F. Steppat الدخول في جِدالٍ من جديد مع أُطروحة إدوارد سعيد حول كولونيالية الاستشراق، وضرورات زواله. ولذلك فقد قال في كتابه: **الإسلام شريكاً** (الصادر عن المعهد الألماني ببيروت عام 2001، والمترجَم جزءٌ منه من جانب د. عبد الغفار مكاوي عام 2004)، وفي سياق مُناقشته لأُطروحة صِدام الحضارات:

> إنّ الاستشراق شكّل نافذةً جيدةً على الشرق، تمَّ التعريفُ من خلالها، وطوال قرنٍ ونصف القرن، بالعرب والإسلام، وحضارتهما، بطرائق موضوعية وودودة في أكثر الأحيان. وأيًّا يكن الرأي الآن، بعد تغيُّر الظروف والمناهج، في تلك الدراسات؛ فإنه يكونُ علينا النظر إليها من جانبين: **جانب** الجهود المبذولة في نشر النصوص العربية القديمة نشراتٍ علميةً، شكّلت منهجاً سار عليه في ما بعد المُحقّقون والدارسون العرب. **وجانب** العروض الشاملة والمُتخصصة للتاريخ السياسي والثقافي العربي والإسلامي، ودراسات التاريخ الديني، والنظام الديني، وتطوُّرات الحضارة الإسلامية

في عالم ما بعد العصور الكلاسيكية، وصولاً إلى نهايات الدولة العثمانية.

وشتپات ـ الذي توفّي عام 2006 بعد مرضٍ عُضال- كان طوال الثلاثين سنةً الماضية أُستاذ كرسي الدراسات الإسلامية بجامعة برلين الحرة ـ وهو واعٍ أنَّ المشكلةَ مع الاستشراق، ما عادت آتيةً بالدرجة الأُولى من جانب إدوارد سعيد ونُقّاد الأدبيات الكولونيالية؛ بل من ثورة العلوم الاجتماعية، والمنهجيات الجديدة وتفكيكات ما بعد الحداثة التي مات رائدها جاك دريدا أيضاً قبل أعوام، وأعمال المُراجعين الجُدُد من الأُوروبيين والأميركيين والذين يحملون أولَ ما يحملون على «التاريخانية الاستشراقية» الألمانية، بسبب الثَّبات الباقي فيها، والكلاسيكية العريقة الصامدة بصعوبة (وهو موضوعٌ نعودُ إليه في ما بعد)، وفي مُواجهة تحديات تخريبات ما بعد الحداثة، كما سبق القول، أكثر مما هو بسبب سوء ظنّ العرب والمسلمين، ومنذ ما قبل إدوارد سعيد، بـ «الاستشراق والتبشير» وأنصارهما، كما قال عمر فرّوخ ومحمد البهيّ في الخمسينيات من القرن الماضي.

وتختلف اعتذاريةُ محمد عوني عبد الرؤوف (تلميذ المُستشرق ألبرت ديتريش A.Dietrich ، جامعة غوتنغن Göttingen) عن اعتذارية شتپات. فهو يُلاحظ أنّ إدوارد سعيد ما هاجم الاستشراق الألمانيّ، كما يُلاحظ أنّ الألمان بذلوا جُهوداً هائلةً في أمرين: نشر النصوص العربية الكلاسيكية التي صارت مصادر في الدراسات العربية والإسلامية، كما أنهم ركّزوا في عروضهم الدراسية على وضع الحضارة الإسلامية في السياق العالمي.

والطريف أنَّ السبب الذي من أجله أعرض إدوارد سعيد عن محاولة نقض الاستشراق الألماني هو أمرٌ تاريخيٌّ وليس منهجياً. فقد ذهب إلى أنّ الألمان المُستشرقين ما كانوا فاعلين أقوياء في «المؤسسة»، فضلاً عن أنّ «المؤسسة» ما كانت رئيسيةً في الحركة الاستعمارية في العالمين العربي والإسلامي. وكلا الأمرين غير صحيحٍ أو غير دقيق. فالألمان كانوا يملكون «رغباتٍ» استعمارية شرِهة ومعلنة، لكنها ما صارت فاعلةً إلاَّ بعد الوحدة الألمانية عام 1870م. وفي الوقت الذي اندفعوا فيه لخلق «مجال حيوي» في أُوروبا، التي زعموا أنهم كانوا يختنقون فيها تحت وطأة الحصارات البريطانية والفرنسية والنمساوية، اتجهوا صوبَ إفريقيا لانتزاع بعض الأقاليم، ثم صوبَ آسيا العثمانية، لإقامة «علاقة استراتيجية» مع «الرجل المريض» في مُواجهة الروس والبريطانيين والفرنسيين على حدٍ سواء. ومنذ السنوات الأُولى لاستراتيجيتهم العثمانية استعانوا بالمُستشرقين وعُلماء الدراسات العربية والإسلامية. وتدلُّ على ذلك النقاشاتُ التي اندلعت بين المُستشرقين الألمان من جِهة، والهولنديين والبريطانيين والفرنسيين، من جِهةٍ ثانية، عشية الحرب العالمية الأُولى. فقد اتَّهم هؤلاء المُستشرقين الألمان بالتحزب للعثمانيين نفاقاً واتباعاً لسياسات دولتهم. وضربوا أمثلةً على ذلك بالمؤسسات التي أنشأتها الإمبراطورية الألمانية في أوائل القرن العشرين لخدمة استراتيجيتها في العالم الإسلامي ـ كما ضربوا أمثلةً بتحوُّلات الدراسات الاستشراقية في المدى القصير إنفاذاً لتلك السياسات والاستراتيجيات. قال سنوك هورغرونيه S.Hurgrunje ـ المُستشرق الهولندي الكبير الذي خدم سياسات دولته في أندونيسيا ـ إنّ مارتن هارتمان Hartmann (الذي صار مدرّساً بالمعهد

الاستعماري بهامبورغ) كان قد كتب كتابه **رسائل رحلةٍ إلى سورية**، **ورسائل غير سياسية من تركيا** عامي 1911، 1912 وفيهما يدعو لنُصرة السياسة الفرنسية والمطامع الفرنسية (من أجل التحديث) هُناك. ثم عاد بعد أربع سنوات، ليُشيد بالخلافة العثمانية، وليعتبر «نداء الجهاد» الذي أصدره شيخ الإسلام العثماني، مُلزِماً لسائر المسلمين، حتى أولئك الذين لا يخضعون للسيطرة السياسية للسلطان العثماني! وكان هجوم هورغرونيه أشدّ على كارل هاينريش بيكر Becker إذ اعتبر الجهاد أو «الحرب المقدسة» التي دعا إليها الخليفة/ السلطان العثماني صناعةً ألمانية! وما اكتفى هارتمان بالردّ عليه؛ بل ردَّ عليه أيضاً المُستشرق المشهور كارل هاينريش بيكر (الذي صار وزيراً للثقافة في جمهورية ڤايمار)، مُدافعاً عن «موضوعية» الاستشراق الألماني. لكنّ دفاعَهُ انصبَّ أيضاً على وطنية المُستشرقين الألمان، وضرورة وقوفهم إلى جانب دولتهم ووطنهم في الحرب! وذكّر بيكر هورغرونيه بأنه هو نفسه عمل مُستشاراً لحكومة هولندا في أندونيسيا، وما كانت تقاريره ونصائحه لتلك الحكومة نابعةً دائماً من بشاشةٍ مع المسلمين أو حبٍ لهم. وأُطروحةُ بيكر في جانبها الجدّي ترى أنّ «الموضوعية» العلمية، لا تعني بالضرورة العداء للمسلمين ولا الخصومة معهم ـ وأنّ الموقف الشخصي الوطني أو القومي أو التبشيري، لا ينبغي أن يؤثّر على رؤية الاستشراق للحضارة الإسلامية العالمية النزوع والتوجُّه.

ورغم ظروف الحرب، فقد كان ذاك النقاش المتوتّر، أبرز وربما آخر ما دار من جِدالاتٍ حول هويَّة الاستشراق الألماني وأدواره حتى السبعينيات من القرن العشرين. ولا شكَّ أنه يمكن مُقارنة بيكر في الفلسفة والدور، وفي المجال الألماني، بهاملتون

جِب ودوره أو أدواره في الاستشراق وفي المؤسسة في بريطانيا والولايات المتحدة. والمعروف أنّ إدوارد سعيد اتخذ من جِب Gibb نموذجاً لأولئك الأسلاف الاستعماريين للشيطان الأكبر المعاصر: برنارد لويس!

ونحن اليوم على مُفترق طرق، بعد التسليم بضخامة وعظمة ما حقّقه الاستشراق وأنجزه طوال أكثر من قرنٍ ونصف القرن. الطريقة الأُولى طريقة إدوارد سعيد والإسلاميين والنقديين والمُراجعين الجذريين. وهي طريقةٌ هدميةٌ ناقضةٌ، وإن اختلفت مسالكُها بين الفِرَق الثلاث اختلافاً شاسعاً. إدوارد سعيد يريد التخلص من الإمبريالية والمركزية وآثارهما التمييزية. ويريد القيام بمُراجعة أو «كشف حساب» بين حضارتين أو ثقافتين عالميتين في لحظةٍ من لحظات التأزم والتفجُّر. والهدفان مشروعان، لكننا لا نستطيع موافقته في منهج الرُّؤية (افتراض أنّ الاستشراق بالمعنى الواسع هو الذي صنع رؤية الغرب الاستعماري للشرق)؛ كما لا نستطيع متابعته في كثيرٍ من التفاصيل، وفي تحديداته لمن هم في «المؤسسة»، ولمن هم خارجها. والإسلاميون يلعنون الغرب والغربيين، ولا يريدون تقبل شيءٍ منهم أو أي شيءٍ يعتقدونه واقعاً تحت تأثيرهم. وهذه نظرةٌ لها أسبابُها العميقة في تطورات القرنين التاسع عشر والعشرين الذي انقضى ولم تنقض ترتيباتُهُ وآثاره. ولا نستطيع تقبُّل رؤية الإسلاميين المتمركزة حول الهُويَّة وضروراتها، رغم مُحاولتنا تفهُّم أسبابها. والنقديون الجذريون والمُراجعون الجُدُد فريقان: فريقٌ تفكيكي ذو نُزوعٍ أنثروبولوجي، وفريقٌ يتوسَّلُ طرائق التفكيكيين والأنثروبولوجيين ليحطّم الصورة السائدة في الدراسات العلمية (الاستشراقية) عن ماضي المسلمين وحاضرهم.

وليس بالوسع التهرُّب من التعرُّف على منتجات الفريقين التي بدأت بالسواء في سائر المجالات العلمية، بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 بالذات. لكنّ موافقتنا عليها (في نِتاجات الفريق الثاني على الخُصوص) تعني إلغاءً للذات، واعترافاً بصدام الحضارات، والوقوف ضدّ أنفسنا وثقافتنا ومصالحنا.

وأنا أرى أنّ الاستشراق بمعناه الاصطلاحي وما تطوَّر إليه إلى حدود النصف الأول من القرن العشرين، مضى وانقضى، وأننا في خضمّ مخاضٍ يوشك أن تتشكّل بدائله لغير صالحنا (وباسم الموضوعية العلمية) إن لم يشهد حقل الدراسات العربية والإسلامية مشاركاتٍ عربيةً وإسلاميةً جدية وكثيفة في العقد الحالي واللاحق.

وما أردتُ القيام به في هذه السلسلة من الاستطلاعات الموجزة عن الاستشراق الألماني، أدنى إلى منهجَي شتپات وعوني عبد الرؤوف اللذين استشهدتُ بهما في سياق هذا التمهيد. وسيكون التركيز على تأثيرات الاستشراق الألماني على الدراسات العربية والإسلامية في القرن العشرين، مع لفتاتٍ حول النشوء، وأُخرى حول المصائر والمآلات، إن كان الحديث عن ذلك ممكناً. وبالله التوفيق.

بيروت، 2007

الفصل الأول

نُشوء الاستشراق الألماني وتطوُّراته المبكّرة

يريد عدةُ باحثين إعادة بدايات الاستشراق إلى القرن الثاني عشر الميلادي، حين تمَّت ترجمة القرآن للمرة الأُولى إلى اللغة اللاتينية بتوجيهٍ من بطرس المُبجَّل رئيس ديركلوني. وفي القرن التالي قام رايموند لول Lull (المولود بجزيرة ميورقة الإسبانية) بإنفاذ قراراتٍ كنسيةٍ بإنشاء مدارس لتعليم اللغة العربية. بَيْد أنّ هذه الجهود وغيرها مما يشابهها ما كانت استشراقاً، لأنّ مقاصدها ما كانت معرفيةً، بل تبشيرية. لقد أراد كَنَسيون مُتنورون في ما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر أن يتجاوزوا المرحلة الأُسطورية في مكافحة الإسلام، من طريق الترجمة البدائية أو المشوِّهة، اصطناعاً لأدواتٍ أَفْعَل في ذلك الكفاح العسكري والسياسي والثقافي بين الدينين والثقافتين. ولذلك يُمكن وصفُ هذه الجهود، حتى أعمال مارتن لوثر M.Luther عن الإسلام والتُرك في مطلع القرن السادس عشر بأنها كانت جُزءًا من الحروب الدائرة بين المسيحية والإسلام منذ ظهوره في القرن السابع، وبدء التصدي له دينياً وثقافياً في القرن التاسع من جانب اللاهوتيين البيزنطيين. وما عرف الأُوروبيون (غير اللاهوتيين) أشياء محدَّدة عن عالم الإسلام الثقافي، وبدون

أغراضٍ جِدالية، إلّا بعد قيام الفرنسي أنطوان غالان Galland (1646 ـ 1715م) بترجمة أقاصيص وحكايات ألف ليلة وليلة. وهي التي سحرتْ مجموعاتٍ كبيرةً من المثقفين الأُوروبيين في وسط القارة وغربها، وفي القرن الثامن عشر، عصر الرومانسية الأُوروبية بالذات.

عرف القرن الثامن عشر تيارين ثقافيين كبيرين مُستقلَّين، ومُتواصلين في الوقت نفسه: تيار الرومانطيقية، وتيار التاريخانية الأكاديمية. وكان الشاعر الألماني الكبير فولفغانغ غوته W.Goethe، أحد كبار الرومانطيقيين، قد تأثر كثيراً بعمل غالان، وأُصيبَ بسحْر الشرق، وبدأ ينشغل بتجلِّياته وإبداعاته في تصوُّراتٍ خاصةٍ طبعاً، قد لا تكونُ لها علاقةٌ كبيرةٌ بالشرق نفسه. ثم عرف ترجمةً لأشعار الشاعر الفارسي الكبير حافظ الشيرازي، قام بها النمساوي هامر فون بورغشتال H.V.Burgstall؛ فكانت دافعه لكتابة ديوانه المعروف: **الديوان الغربي الشرقي** (الذي ترجمهُ الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية ترجمةً غير موفَّقة). لكنّ الشخصية الأُخرى الرومانسية التي يختلط لديها هذا النزوع، بالمعرفة الحقيقية للشرق وللغة العربية: الشاعر الألماني فريدريش ريكرت F.Rückert (1788 ـ 1866) الذي ترجم بنفسه مقامات الحريري التي فتنتْهُ، بعنوان «**تحولات أبو زيد السروجي**».

على أنَّ التاريخانيات الألمانية والهولندية، والفرنسية هي التي بَلْوَرَت على مشارف القرن التاسع عشر المعالمَ الأُولى للاستشراق بمعناه العلمي. وكان الهولندي توماس أربنيوس Erpenius (1584 ـ 1624م) قد قام بتأليف كتابٍ في النحو العربي باللغة اللاتينية، ظلَّ معتمَداً طوال حوالى القرنين وازداد تأثيره في

الألمان عندما قام الألماني ميخائيليس Michaelis عام 1771م بترجمته إلى اللغة الألمانية. والفيلولوجيا ـ كما صار معروفاً منذ حوالى القرن ـ هي الركن الأول للتاريخانية الألمانية التي بلغت ذِروة ازدهارها لدى المُؤرخين الألمان الكبار مثل رانكه Ranke وبوركهارت Burckhardt وMomsen مومسن أواسط القرن التاسع عشر. فإذا كانت الرومانطيقية قد أخرجت النظرةَ إلى الشرق الإسلامي، من دائرة الجِدالات اللاهوتية؛ فإنّ التاريخانية التي اعتبرت معرفة فقه اللغات السامية وغير السامية، الأساسَ الموضوعيّ للمعرفة التاريخية لأمةٍ من الأُمم، هي السَّلَف المباشرُ لعلم التاريخ الأُوروبي الحديث، وللاستشراق الذي ناضَلَ طويلاً لكي يكونَ جزءًا من ذاك التقليد التاريخي الإنسانوي. فاللغة لدى التاريخانيين منذ ما قبل دو سوسير Sossure هي الحفيرة أو الشيفرة التي باكتشاف مفاتيحها (النحو والصرف والبلاغة وعلوم اللسان الأُخرى) نستطيع اكتشاف عقلية أي أُمَّةٍ من الأُمم، وتاريخها الثقافي وتكويناتها الدينية والاجتماعية. ومن هنا فقد بدا «الطريق اللغوي» الوسيلةَ الأنجع للتحرُّر من مَقولات اللاهوتيين حول الإسلام، والمُضيّ باتجاه معرفة «الشرق» باعتبارها جزءًا من المعرفة التاريخية المُحايدة أو الموضوعية. لكنّ إشكالية الإسلام؛ في ارتباطه الوثيق باللغة العربية (بعكس اللغات الشرقية الأُخرى مثل الفارسية والسنسكريتية والصينية) أبْقت على عُسْر الاندماج في العلوم التاريخية، والتحوُّل إلى الاختصاص المنفصل الذي نعرفُهُ منذ أكثر من قرن باسم «الاستشراق». وهذه «الخُصوصية» التي وقع فيها «الاستشراق» أو آل إليها (بمعنى اعتباره تخصُّصاً بمفرده، ليس من التاريخ، وليس من لاهوت الأديان، ولا من العلوم السوسيولوجية الوضعية) هي التي

جعلته موضع شُبهةٍ دائمة، لدى المسلمين باعتباره مُعادياً للإسلام، ولدى السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين باعتبار أنه لا تتوافرُ له شروطُ العلم الدقيق، ولدى نقّاد ثقافة الاستعمار، باعتباره يمارس هيمنةً واستلاباً على ثقافة العرب والمسلمين، وصورتهم التاريخية والمعاصرة. ولكي لا نبقى في نطاق التأمُّلات النظرية نبدأُ هنا بقراءة الوقائع والمساعي المُبكّرة لتكوين هذا المجال الذي عُرف في ما بعد بالاستشراق. والطريفُ في هذا السياق، أنَّ الجِذْر الفيلولوجي لعلم الشرق هذا ما بزغت غصونُهُ في ألمانيا، مهد التاريخانية، بل في فرنسا، وعلى يد رجلٍ واحدٍ سعى إليه معظم «المُستشرقين» الألمان الأوائل في الربع الأول من القرن التاسع عشر؛ إنه سلفستر دي ساسي S.de Sacy (1758-1838م) الذي تولى إدارة مدرسة اللغات الشرقية الحية التي أنشأتها الثورة الفرنسية (1795) لمنافسة المؤسسات الجامعية البريطانية العريقة، في عمليات الصراع على «الشرق» من خلال إنتاج خبراء بلغاته وشعوبه وتاريخه وجغرافيته. ما اعتمد دي ساسي على كتاب النحو العربي للهولندي أربنيوس؛ بل كتب بنفسه مُؤلَّفاً جديداً، وبالفرنسية وليس باللاتينية بعنوان: **النحو العربي**. ثم كتب كتاباً مدرسياً Textbook بعنوان: **منتخبات من آداب العرب**، تَضَمَّن نصوصاً أدبيةً وتاريخيةً استخرجها من مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس. وقد ظلّ كتاباه هذان معتَمَدَين لحوالى نصف القرن، حتى حلَّت محلَّهما الكتب التي ألّفها تلامذتُهُ الألمان! قصد باريس ودي ساسي لدراسة فقه اللُّغة والأدب العربي عنده كلٌّ من فُلهلم فرايتاغ W.Freitay (1788-1861م)، وهاينرش فلايشر H. Fleischer (1801-1888)، وغوستاف فليغل Flügel (1802-1870). أمّا فرايتاغ فعاد ودرّس وألّف المعجم العربي-اللاتيني، الذي ما يزالُ

مستعملاً إلى اليوم. في حين قام فليغل بنشر طبعةٍ من القرآن الكريم، وأُخرى من **صحيح البخاري**، وكتاب **الفهرست** لابن النديم، وكتاب **كشف الظنون** لحاجي خليفة. وامتاز فلايشر (الذي نملكُ رسائل بخطّه إلى والده عن أغراض ذهابه إلى باريس، وكيف يعي هو هذا العلمَ الجديد) بنقل التقليد الفيلولوجي إلى لايبزيغ Leipzig التي تولى كرسيّ الدراسات العربية فيها طويلاً، وخَلَفَه فيه بعد سنوات تلميذه أوغست فيشر A.Fischer (1865-1949). ولفلايشر إنجازٌ آخر بين إنجازاته الكثيرة: فقد أسَّس الجمعية الشرقية الألمانية (كان الفرنسيون والبريطانيون يسمُّون جمعياتهم المماثلة: الجمعية الآسيوية) عام 1845، والتي أصدرت مجلةً مطلع الخمسينيات من القرن التاسع عشر، ما تزالُ تصدرُ حتى اليوم. ولكلٍ من فلايشر وفيشر مُؤلَّفات في النحو وفقه اللغة والمنتخبات. أمّا فيشر فهو صاحب مشروع «**المعجم التاريخي للغة العربية**»، والذي يستمرُّ العملُ فيه على تقطُّعٍ حتى اليوم. وكان قد تواصل في ثلاثينيات القرن العشرين مع اللغويين المصريين، وأمدَّهم بألوف البطاقات لإعانتهم في مشروعهم للمعجم العربي الكبير. وقد تغيَّرت خطةُ المعجم أيام تلامذة فيشر، فما تابعوهُ من أول حروف الألفباء، بل اعتبروه إكمالاً لعمل وليم إدوارد لين W.E.Lane (1801-1876) الذي لخَّص «**تاج العروس**» للزبيدي مع ترتيبٍ جديد، ووصل فيه للمجلد السادس. وقد أصدر الألمانُ (أنطون شبيتالر A.Spitaler وطوال أربعين عاماً مانفريد أُولْمان M.Ullmann) ست مجلداتٍ ضخمةٍ منه، تشمل أربعة أحرف. في حين ما أصدر المصريون من المعجم الكبير غير مجلَّدين لحرفي الألف والباء، لكنهم يعودون لنشاطٍ أكبر في العقود الثلاثة الأخيرة. وكما اهتمَّ المُستشرقون الألمان الأوائل بعمل وليم إدوارد لين لطابعه

الفيلولوجي الجدّي، اهتموا أيضاً بعمل دوزي Dozi (= ملحق للقواميس العربية)؛ فقد قام فلايشر تلميذ دي ساسي، الذي سبق ذكره، بكتابة استلحاقاتٍ واستدراكاتٍ وتصحيحاتٍ على كتاب النحو لـ دي ساسي، وعلى كتاب دوزي الذي أدخل فيه كثيراً من الكلمات العربية المستحدَثة (عامية أو غير عامية) مما لا تهتمُّ به قواميس العربية الكلاسيكية عادةً.

لا يُمكن المرورُ على هذه النشرات والأعمال المعجمية مروراً عابراً. لقد نُسيت هذه الجهود النشريةُ الآن، وصارت لمعظم الكتب نشراتٌ أُخرى أفضل. لكن عندما كان يجري نشر هذه النصوص في لايدن Leiden أو لايبزيغ Leipzig أو هالله Halle، ما كان أحدٌ يستطيع مُجاراة هؤلاء في المعرفة والدقة غير بعض المحرِّرين في مطبعة بولاق، وبعض القرّاء والمُصححين في حيدرأباد الدكن. لكنْ لندع هذا جانباً لبعض الوقت، ولننظر في القيمة الذاتية للنصوص المنشورة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. يُمكن مُجادلةُ فلايشر مثلاً في أهمية نشرته لتفسير البيضاوي، بدلاً من **الكشاف** للزمخشري. لكنْ لا يُمكن المُجادلة في أهمية نشر كتاب **الفهرست** لابن النديم، الذي شكَّل أقدَم وأهمّ سجلٍ للتأليف العربي، ولشجرة العلوم وتصنيفها، حتى أواخر القرن الرابع الهجري. وقد ظهر في فترة فلايشر وفيشر نفسها عمالقةٌ في التحقيق والنشر بين الألمان ومُجاوريهم الهولنديين والنمساويين، الذين درسوا عندهم، وعاشوا معهم: ڤيستنفلد Wüstenfeld الذي نشر «**معجم البلدان**» لياقوت، ونشر **السيرة النبوية** لابن هشام، وتواريخ مكة للأزرقي والنَّهْرَوالي وآخرين، و**وفيات الأعيان** لابن خلّكان. وعندنا منذ عقود نشرات أفضل للسيرة النبوية ولتواريخ مكة ولوفيات الأعيان؛ لكنْ ليست

لدينا نشرةٌ أفضل من نشرته لمعجم البلدان حتى الآن رغم الاستنساخات والتقليدات الكثيرة. وسار الهولندي دي غويه De Goeje تلميذ دوزي، على خُطى ڤيستنفلد Wüstenfeld في الاهتمام بنشر النصوص الجغرافية والتاريخية. فقد نشر **فتوح البلدان** للبلاذري نشرةً ممتازةً عام 1866، ثم عمل على «**المكتبة الجغرافية العربية**» فنشر منها عشرة أجزاء، ما تزال معتَمَدَ الباحثين. بَيْد أنّ إنجازه الأهمّ ـ رغم أهمية كلّ ما نشر ـ إخراجه بالتعاون مع آخرين لنصّ **تاريخ الطبري** في خمسة عشر مجلداً على مدى ثلاثين عاماً. وما تزال هذه النشرة أفضل النشرات، رغم النقص في المخطوطات والمعلومات. ولا أحسبُ أنّ عملاً استشراقياً نشرياً آخر يُضاهي نصَّ الطبري من حيث الأهمية وطريقة النشر، ربما باستثناء **طبقات ابن سعد**، التي نشرها بالتعاون مع إدوارد ساخاو E.Sachau، بعد اهتمامٍ له معروف بالبيروني وكتبه عن الهند.

وقد أفاد هؤلاء الفيلولوجيون الكبار في نشر هذه المصادر التي لا غنى عنها لمن يريد التعرف على تاريخ المنطقة العربية والثقافة الإسلامية في العصور الوسطى، من معرفتهم العميقة باللغة العربية، وباللغات السامية الأُخرى. ثم لأنّ المخطوطات العربية، التي كانت موجودةً بأُوروبا، أو كانت ما تزال تتدفقُ عليها، وُضعت لها آنذاك فهارس علميةٌ صارت بحدّ ذاتها ـ بسبب دقتها واستنارتها ـ مصادر للتاريخ الأدبي والديني. ويأتي في طليعة واضعي الفهارس العلمية وليم أَلوارت Ahlwardt، الذي وضع فهارس مكتبة الدولة ببرلين في عشرة أجزاء. وهو معروفٌ بالاهتمام بالشعر الجاهلي، وقد نشر المُعلَّقات نشرةً علميةً، وكان يكتب اسمه على كتبه: وليم بن الورد البروسوي، تحبباً للعرب، واعتزازاً بالسير على منوالهم في اللباس والكلام.

الفصل الثاني

تَبَلْوُر التخصص، وظُهور الإشكاليات

قام عبد الرحمن بدوي في الخمسينيات من القرن الماضي بترجمة الكتاب القديم للفرنسيَّيين لانجلوا وسينوبوس Langloi-Sinopos بعنوان: **النقد التاريخي**. في الكتاب يربط الباحثان الفرنسيان بين فكرة التاريخ لدى أعلام التاريخانية الألمانية والفرنسية، وطرائق نشر النصوص القديمة في القرن التاسع عشر. والنصوص القديمة عندهما هي النصوص الموروثة من العهود اليونانية والرومانية. ونفهمُ من ذلك أنّ أعلام الدراسات السامية والاستشراقية (العربية والفارسية) إنما استندوا في نشراتهم للمصادر العربية والفارسية إلى ما بلغه علم نقد النصوص لدى التاريخانيين الذين كانوا يكتبون المونوغرافيات والتواريخ الشاملة استناداً إلى نشراتٍ نقديةٍ جديدةٍ لأعمال المُؤرخين والفلاسفة اليونان والرومان، كما استناداً أيضاً إلى رحلات علمية، وبحوث أثرية وفي الجغرافية التاريخية في مواطن انتشار وسيطرة اليونان والفُرْس القُدامى والرومان. وفي الخمسينيات أيضاً خَصَّ ماينكه Meinecke هؤلاء المُستشرقين بفقرةٍ مُطوَّلةٍ في كتابه عن «**صعود التاريخانية**» اعتبرهم فيها أو اعتبر نشاطاتهم فرعاً من فروعها، من حيث اعتماد الطرائق نفسها (المصادر المكتوبة والقيام بنشرات نقدية

لها، والقيام برحلات وبحوث في الجغرافية التاريخية والسكّانية والثقافية لديار العرب القُدامى والإسلام الأول: لشبه الجزيرة العربية والشام ومصر وإسبانيا وشمال إفريقيا). لكنْ في الوقت الذي كانت فيه بحوث العربية والإسلام تتحرر من الجِداليات التاريخية بين المسيحية والإسلام إلى حدٍ ما، كانت تتمايزُ أيضاً عن العلوم التاريخية التي ترابط فيها الرومانطيقي والإنسانوي بالنقدي التاريخاني ـ مع استمرار الصلة الوثيقة بالدراسات اللغوية للساميات، واستمرار الإشكالية المسيحية/ الإسلامية.

يولي رودي پاريت Paret (في دراسته عن النبي محمد ﷺ والقرآن مطلع الستينيات من القرن الماضي) دراستَي غوستاف ڤايل G.Weil (1808 ـ 1889) عن «**النبي محمد، حياته وتعاليمه**»، و«**مدخل تاريخي نقدي للقرآن**» أهميةً بالغةً في تطوير المعرفة النقدية بمؤسس الإسلام، وكتابه المقدَّس. وڤايل يهوديٌّ ألماني، ذو خلفية لاهوتية، ومتأثر بالدراسات البروتستانتية في نقد العهد القديم. وقد استند في كتابة سيرة النبي إلى مخطوطةٍ لسيرة ابن هشام (قبل أن ينشرها ڤيستنفلد، وعندما ظهرت مطبوعةً عاد فترجمها إلى الألمانية عام 1864). لكنّ ڤايل ما استند إلى ابن هشام بقدْر ما رجع إلى «**تاريخ الخميس**» للدياربكري، وإلى **السيرة الحلبية**، وكلا الكتابين متأخّر التأليف. بيْد أنّ مُشكلاته في كتابة بيوغرافيا للنبي (علمية، كما قال)، ما أتت من المصادر المتأخّرة؛ بل من تأثره بزميله الحاخام الإصلاحي أبراهام غايغر A.Geiger، الذي نشر عام 1833 كتاباً ـ سُرعان ما اشتهر ـ بعنوان: **ماذا أخذ محمدٌ عن اليهودية؟** وهكذا تراوحت دراسته لحياة النبي محمد ﷺ بين العودة لمصادر السيرة، والتقليل من شأن القرآن كمصدر لحياة النبي أيضاً؛ باعتبار أنه مقتبَسٌ

في أكثر أجزائه من العهد القديم، والتقاليد اليهودية الأُخرى! وظلَّ كتاب ڤايل عن حياة النبي شديدَ الاحترام لدى غير اللاهوتيين باعتباره مرحلةً جديدةً في تأمُّل الرسول والرسالة الجديدة، لكنه فتح المجالَ (إلى جانب غايغر) لجِداليةٍ من نوعٍ جديد، ظلّت محلَّ صراعٍ لقرنٍ كامل، وأضرَّت بسُمعة الاستشراق كما بعلميته؛ وهي: من أينَ أتى محمدٌ بدينه، من اليهودية أم من المسيحية؟ أو ما هي العناصر الغالبةُ في ذاك الدين: العناصر التوراتية، أم العناصر الإنجيلية؟ الدارسون الاستشراقيون ذوو الأُصول اليهودية يذهبون إلى الأمر الأول، بينما يذهب المسيحيون (الإنجيليون) إلى نُصرة الرأي القائل بالأصل المسيحي للإسلام (وليم ميور Muir ومارغليوث Margoliuth وأندريه Andrae وبرمنغهام Birmingham . . . الخ). ويظهر هذا الأمر بشكلٍ أوضح في دراسة ڤايل الأُخرى عن القرآن. نهج ڤايل في تلك «المقدّمة» نهج عُلماء دراسات العهد القديم، الذين كانوا وقتَها يكتبون مقدّماتٍ لفهمٍ نقديٍ لنصوص التوراة (وبخاصةٍ الأسفار الخمسة الأُولى) وتاريخيتها وتركيب أجزائها. وقد تركَّز اهتمامُهُ على سُوَر العهد المكي التي قسّمها إلى ثلاثة أقسام: المرحلة المكية المُبكرة، والمرحلة الوسطى، والمرحلة المتأخرة. واعتمد في ذلك منهجاً تطوُّرياً في الفكر والتركيب اللغوي، أو تَبَلْوُر فكرتي التوحيد واليوم الآخِر، وطول السُّوَر وقِصَرها. وبمذهب ڤايل هذا أخذ **نولدكه** Nöldeke في ما بعد في كتابه المشهور: **تاريخ القرآن**. وظلَّ هذا التقسيم سائداً في دراسات الألمان عن القرآن حتى رودي پاريت في الستينيات، وأنجليكا نويڤرت A.Neuwirth في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين. وقد أصدر ڤايل في ما بعد (في الستينيات من القرن التاسع عشر) تاريخاً للخلافة الإسلامية في ثلاثة

مجلدات، أرى أنه الأحرى بالاعتبار لعودته للمصادر الأُولى؛ لكنه لم يلقَ اهتماماً كبيراً لدى الجيل التالي، لسيطرة آخرين على الدراسات التاريخية/ الاستشراقية بعد السبعينيات من القرن التاسع عشر من مثل نولدكه وڤلهاوزن Wellhausen وغولدزيهر Goldziher وألفرد فون كريمر A.von.Kremer.

اعتبر كثيرون كتاب ألواس شبرنغر Sprenger (1813-1893) ذا المجلدات الثلاثة عن «**حياة محمد ورسالته استناداً لمصادر لم تُستخدم من قبل**» (1865) رداً على دراسات غوستاف ڤايل. لكنه كان في الحقيقة استجابةً غاضبةً على سيرة وليم ميور البريطاني للنبي. فقد التقى الرجلان بالهند، وكان ميور منغمساً في مُجادلات پفاندر المبشر الإنجيلي ضدّ الإسلام (في مُواجهة رحمة الله الهندي - لاهور 1854). وقد عمل شبرنغر طبيباً بالهند، لكنه زار المشرق العربيَّ أيضاً، وعُرف بولَهِهِ بجمع المخطوطات العربية والفارسية. واطّلع على المصادر العربية المُبكرة مخطوطةً أو مطبوعة. عرف تاريخ الطبري الذي كان دي غويه الهولندي وزملاؤه وتلامذته قد بدأوا بنشره. وعرف **مغازي** الواقدي. واكتشف **طبقات** ابن سعد بين الهند ودمشق. لكنه عرف أيضاً كتب الصِّحاح الستة، **وموطأ** مالك، وكتب تراجم الصحابة (ابن عبد البر، وابن الأثير، وابن حجر). وقد عاد إلى ألمانيا بألفي مخطوطٍ عربي، دخل أكثرها في ما بعد في مُقتنيات مكتبة الدولة ببرلين. بهذه العُدَّة المعرفية الهائلة أقبل شبرنغر على تدوين السيرة النبوية مُريداً تجنُّبَ أمرين: الانتقاص ذا الدوافع التبشيرية من جانب ميور وأقرانه، والتعظيم الرومانسي من جانب توماس كارلايل T.Carlyle كما بدا في كتابه: **الأبطال وعبادة البطولة** (1861). وسيطرت عليه الفكرة القائلة إنّ محمداً هو ابن عصره،

وإنّ الأخبار عنه حتى المُبكّر منها دوَّنها أُناسٌ يبجّلونه، ولذلك «يكون على كاتب سيرة النبي محمد أن يؤدي دور محامي الخصم، فلا يستخرج مثالب الشخصية من بين الثناء والتعظيم الذي يحيط بها». وينبغي أن لا ننسى ما كان يقومُ به إرنست رينان E.Renan في باريس في ذلك الوقت من تحطيم لتاريخية شخصية المسيح، وهو أمرٌ ترك آثاراً واسعةً وعميقةً في كلٍّ الدراسات عن الشخصيات الدينية المسيحية واليهودية. وذِكْر رينان وتأثيره في شبرنغر وغيره، يدفع للتنبُّه للوضعانية (أوغست كونت A.Comete) التي كانت تتحدث عن طبائع الأشياء والظواهر والشخصيات. وقد وجد شبرنغر مثل رينان في ابن خلدون ومقدمته (التي كان كاترمير Catremere قد نشرها بباريس في الخمسينيات) إطاراً نظرياً للقوانين التاريخية التي تحكم قيام المجتمعات والدول والشخصيات. وهكذا جاءت بيوغرافيته للنبي غنيةً بالمصادر ونقدها، ومُثقلةً بتلك المسلَّمات التاريخانية والوضعانية في الوقت نفسه. لكنها بإيجابياتها وسلبياتها حدَّدت مسار الدراسات حول القرآن والنبي لحوالى نصف القرن من الزمان.

ويريد مؤرّخو «الاستشراق» الألماني تأخير ظُهوره باعتباره تخصصاً مستقلاً إلى الجيل التالي، جيل مارتن هارتمان وكارل هاينريش بيكر. لكنّ المتأمّل لزحام الدراسات ذات الطابع الشامل والمستقلّ في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر، يلاحظ تحوُّل ذلك التخصص إلى حقل واضح المعالم في تلك الفترة بالذات، ولا حاجة للانتظار للرُبع الأول من القرن العشرين. لدينا ألفرد فون كريمر A.von.Kremer (1828 ـ 1889) الذي انصبّت أعمالُهُ على التاريخ الثقافي للإسلام. لقد عرف المشرق من أقصاه إلى أقصاه عندما عمل في المجال الديبلوماسي. واستقرت لديه فكرةٌ

المؤسسات والتواصل والاستمرار في الاجتماع السياسي الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية. وبخلاف نظرائه وأقرانه ما اهتمَّ كثيراً للبحوث الفيلولوجية البحتة، بل انصرف لمراقبة التكوُّن الثقافي، والتطوُّرات البعيدة المدى في عالم الإسلام. كتب الرجل عام 1859 دراسةً واسعةً عن ابن خلدون وفلسفته للتاريخ الإسلامي. كما كتب مجلداً في «**الأفكار السائدة في الإسلام**» وعنى بها: مفهوم الألوهية، ومفهوم النُّبُوَّة، وفكرة الدولة (1868)، وحتى عندما كتب عن الخلافة الإسلامية، انصبّ عملُهُ على ثقافة تلك العصور حتى سقوط الخلافة العباسية على يد المغول (1258). وعندما نتأمل كتابَهُ هذا ذا المجلّدَين، نجد أنه ركّز على النُظُم بعد أن كان قد ركّز في الدراسة الأُولى على الأفكار. والنُظُم والمؤسسات والمقولات عنده: مؤسسة الخلافة، والبلاط الأموي والعباسي، ومؤسسة الحرب (ديوان الجهاد أو الجند)، والإدارة المالية، ومؤسسة القضاء، وحياة المُدُن (نموذج بغداد)، ومؤسسة الأُسرة، والتجارة والحِرَف، والطبقات الشعبية. ولا يُضاهي كتابَهُ هذا في سلاسته ودقته غير كتاب تلميذه آدم متز (1922) A.Metz **نهضة الإسلام** Die Renaissence des Islam، والذي ترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة في الأربعينيات من القرن العشرين بعنوان: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**. أما اليهودي المجري إغناتس غولدزيهر (1850 ـ 1921)، والذي كتب بالألمانية والفرنسية إلى جانب الهنغارية فقد اهتمَّ اهتماماً كبيراً بالحياة الدينية والفقهية. كتب عن «الظاهرية» وابن حزم الظاهري عام 1884، كما كتب عن علم الكلام وعلاقته بالفقه **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ثم كتب عن التفسير ومذاهب المفسّرين للقرآن **مذاهب التفسير الإسلامي** أو

مناهجهم وطرائقهم. وهما الكتابان اللذان تُرجما إلى العربية من بين سائر مُؤلّفاته، وتركا تأثيراتٍ ضخمة. وما كان سنوك هورغرونيه (1857 ـ 1936) ألمانياً أيضاً؛ لكنه أصدر كتابَهُ المهمّ ذا الجزأين عن «مكة» (1885) بعد عامٍ قضاهُ فيها متخفياً، بالألمانية. وما يزال هذا الكتاب بالغ الجاذبيةً والروعة حتى اليوم، لأنه يشكّل دراسةً ميدانيةً تاريخيةً وأنثروبولوجية ما استطاع الذين كتبوا عن الحج تجاهُلَها حتى أواسط القرن العشرين. ورغم حدَّته وعصبيته الهولندية القوية، وعمله طويلاً للاستعمار الهولندي في أندونيسيا؛ فإنّ دراساته القصيرة والطويلة، والتي أصدرها تلميذه فنسنك Wensinck في سبعة مجلدات، تُطْلِعُنا على معرفةٍ عميقةٍ من جانبه بالفقه الإسلامي، وبالمذاهب الفقهية، لا نعرفُها في ذلك العصر لغير غولدزيهر.

وإذا كان كريمر وغولدزيهر وهورغرونيه قد قطعوا خطواتٍ واسعةً في دراسة الحياة الدينية والثقافية للإسلام التاريخي حتى مطالع القرن العشرين؛ فإنّ علوم تاريخ الإسلام وصلت إلى ذروتها على يد كلٍّ من تيودور نولدكه (1836 ـ 1930) ويوليوس ڤلهاوزن (1844 ـ 1918). فقد مارس كلُّ السابقين من المُستشرقين الألمان أعمالاً متنوعةً في الجامعة وخارجها، أما هذان الرجلان فقد ظلاً أكاديميين معلِّمَين، وما تركا غُرَف الدرس والبحث إلى أي عملٍ آخر. ونولدكه فيلولوجيٌّ تاريخانيٌّ جافٌّ، كان يعرف عدداً كبيراً من اللغات السامية والهندو ـ أُوروبية. وبحوثُهُ ذات منحىً لُغَوي في أكثرها، لكنه اشترك مع دي غويه في نشر **تاريخ الطبري**، ثم قام بترجمة الجزء الذي حققه (قسم من المجلّد الأول) إلى الألمانية عن تاريخ العرب والفُرس قبل الإسلام. وفي عام 1863 نشر كتاباً صغيراً عن حياة النبي، تجاوز فيه الأحكام المسبقة، واعتمد لغة

المصادر وأخبارها. وإلى جانب مقالاته القصيرة التي تستعصي على الحصر، انشغل طوالَ أربعين عاماً بكتابه: «**تاريخ القرآن**» أو الإشراف عليه، والذي صدر في ثلاثة مجلداتٍ، آخِرها بعد وفاته. وفي ما عدا أخذه برأي ڤايل في تقسيم السوَر المكية إلى ثلاث مراحل (تصدّى للتقسيم بالنقد ريتشارد بل، 1953، لكنه ما استطاع إسقاطه) يُعتبر الكتابُ كلُّه إنجازاً خالصاً له. وقد بقي هذا العمل طوال حوالى القرن، عُمدة الدارسين دون أن يجرؤ أحدٌ على ترجمته عن الألمانية إلى أي لغةٍ أُخرى لدقته وعُسْره ونزوعه الفيلولوجي. أما جزؤه الثالث فيَتَضَمَّن قراءةً نقديةً لمرويات تاريخ القرآن (الجمع العثماني، والخطّ القرآني). وقد ألحق تلامذة نولدكه (شڤاللي Schwally وبرتزل Bretzl) بالكتاب دراسة نولدكه (1910) عن لغة القرآن. ورغم شهرة الكتاب لدى الأكاديميين العرب، أحسبُ أنّ أحداً ما قرأه كاملاً. لكنّ رمضان عبد التواب ترجم إلى العربية كتابه في «**فقه اللغات السامية**».

أما يوليوس ڤلهاوزن فقد صنع لنفسه اسماً بكتابة دراسةٍ مشهورة في نقد نصّ الأسفار الخمسة الأُولى من العهد القديم. وهُناك من يذهب إلى أن الضغوط التي تعرَّض لها نتيجةَ نقديته الراديكالية في الدراسات البيبلية، هي التي دفعته لتغيير اهتماماته، والدخول في الحقل العلمي الجديد، حقل الدراسات العربية الإسلامية، والذي كان أول أعماله فيه تلخيصه لمغازي الواقدي، والذي ظلَّ محلَّ اعتماد الدارسين حتى نشر مارسدن جونز M.Jones الكتاب كاملاً في الستينيات من القرن العشرين. وفي عام 1887 أصدر ڤلهاوزن كتابه: **بقايا الجاهلية العربية**، أعاد فيه تركيب كتاب **الأصنام** لابن الكلبي عبر المصادر التي اقتبست عنه قبل أن تُكتشف

مخطوطةٌ للكتاب. وانصرف في التسعينيات لكتابة دراساتٍ عن الجماعة الإسلامية الأُولى وعن حياة النبي فيها، وثم عن أحزاب المعارضة السياسية والدينية في الإسلام **الشيعة والخوارج** -ترجمها عبد الرحمن بدوي في الخمسينيات من القرن العشرين إلى العربية- إلى أن أصدر عام 1902 أروع كتبه في الدراسات التاريخية العربية والإسلامية: «**الدولة العربية وسقوطها**» فتميز منهجاً ومصادر إلى درجةٍ أنْسَت بحوث السابقين عن التاريخ الإسلامي المبكّر (632-750م). وقد تُرجم الكتاب إلى العربية مرتين (يوسف العش، ومحمد عبد الهادي أبوريدة) وترك أثراً كبيراً على كل دراسات تاريخ صدر الإسلام لدى العرب والمسلمين حتى سبعينيات القرن العشرين.

مع مطالع القرن العشرين إذن، كانت الدراسات الاستشراقية الألمانية على وجه الخُصوص تبلُغُ ذروة ازدهارها؛ حاملةً الميزات والإشكاليات التي رافقت تاريخها كلَّه. وما كان هُناك وعيٌ نقديٌّ بالإشكاليات؛ بل كانت هُناك ثقةٌ كبيرةٌ بالنفس، وشعورٌ بأنَّ هذا «التخصص» أو «العلم» محظوظٌ بسبب كثرة المصادر الكتابية القديمة، واستمرار تلك الثقافة في حياة العرب والمسلمين المعاصرين، بحيث تسهُلُ المتابعة، ويسهُلُ الاستنتاج والإنجاز.

الفصل الثالث

المُستشرقون الألمان والمؤسسة:
الدولة الألمانية وعلوم الشرق

بين يديَّ دراسةٌ للسيدة لودميلا هانيش L.Hanisch عنوانها الرئيسي: «**البُحوث الإسلامية وعلم الإسلام في الدولة القيصرية الألمانية**» وعنوانها الفرعي: «الرسائل المتبادَلة بين كارل هاينريش بيكر ومارتن هارتمان (1900 ـ 1918)». والدراسةُ في الواقع ـ وربما من حيث لم تقصد المُؤلِّفة، بحث في تحوُّل المُستشرقين الألمان إلى مؤسسة تتلقى الدعم لأنها تعملُ في خدمة الدولة الألمانية.

ما كانت هُناك سياساتٌ ألمانيةٌ يشعر المثقفون بضرورة اتخاذ موقفٍ منها (ربما باستثناءاتٍ ضئيلة) إلاّ بعد الوحدة الألمانية عام 1870. وهم يختلفون في ذلك طبعاً عن الفرنسيين والبريطانيين، الذين قامت دولتهم المركزية فالقومية قبل عدة قرون. وقد كان البريطانيون والفرنسيون والنمساويون هم الذين حالوا، ولحوالى القرن بعد الحروب النابوليونية ـ التي دار أكثرها على أرض الدويلات الألمانية أو بجوارها ـ دون قيام دولةٍ ألمانيةٍ واحدة، استطاعت بروسيا أخيراً تحقيقها بعد تجاذُباتٍ مع بريطانيا، وحروبٍ

مع النمسا وفرنسا والدانمارك. ذهب المُستشرقون أو دارسو العربية من الألمان، كما سبق القول، إلى باريس منذ أواخر القرن التاسع عشر للدراسة عند سلفستر دي ساسي. وكان دي ساسي مدير مدرسة اللغات الشرقية (الحية) التي أُنشئت عام 1794 ـ 1795 لتدريب الشُّبان الفرنسيين الذين يُرادُ إرسالُهُم إلى الشرق، والذين اصطحب نابليون بونابرت عدداً منهم ـ من مختلف التخصُّصات ـ في حملته على مصر عام 1799. أما الألمان فقد أسَّسوا مدرستهم للغات الشرقية ببرلين عام 1887م، أي بعد الوحدة بسبعة عشر عاماً، وكان مارتن هارتمان ـ الذي درس عند فلايشر بلايبزغ مثل أكثر طلاب الاستشراق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ بين أوائل المدرّسين فيها. وقد ظلّ يشكو حتى وفاته عام 1918م من الظلم اللاحق به، لأنه لم يصبح مديراً للمدرسة، كما أنّ اقتراحاته للتحديث والعصرنة، والعناية بالمشرق المعاصر لم يأخذ بها إدوارد ساخاو «الرجعي»، كما سمّاه، والذي أراد أن تبقى المدرسة الجديدة بعيدةً عن السياسة، التي أُنشئت في الحقيقة من أجلها. عمل هارتمان قبل مدرسة اللغات ببرلين في الشرق بين استانبول ودمشق وبغداد وبيروت. واهتمّ بالظواهر المعاصرة في المنطقة العربية، والدولة العثمانية. وقد استعانت المؤسساتُ الألمانية بكتاباته وخبراته؛ بغضّ النظر عن المناصب التي تسنّمها. والدليل على الأهمية التي نظر بها إليه مسؤولو الخارجية إقبال الشاب كارل هاينريش بيكر، الذي تولى إدارة المركز الجديد لتاريخ الشرق الأدنى وثقافته في «المعهد الاستعماري» بهامبورغ عام 1907 – على تبادل الرسائل واللقاءات مع هارتمان لرسم فلسفةٍ جديدةٍ للمعهد ببرلين، والمركز بهامبورغ، في خدمة الدولة

ومصالحها بالمشرق. وفي العام 1913 قَبِل بيكر ـ الكهل ذو الأصل الأرستقراطي ـ الذهاب إلى بون لتولّي كرسي الاستشراق بالجامعة العريقة هُناك. لكنّ الدولة دخلت الحرب عام 1914، واستدعته عام 1916 إلى برلين لتولّي منصب في وزارة الثقافة مهمتُهُ رسمُ وتطوير السياسات الثقافية الألمانية تجاه الشرق العربي والدولة العثمانية. والمعروف أنّ بيكر تولّى وزارة الثقافة في ما بعد فيما صار يُعرف بجمهورية ڤايمار؛ لكنْ بعد تحطُّم المشروع الإمبراطوري الألماني في الحرب العالمية الأُولى.

وضعت الدولةُ القيصرية الألمانية نُصب عينيها مشروعاً توسعياً من ثلاث شُعَب: «مدى حيوي» بأُوروبا، وبحث عن مستعمرات في إفريقيا، واستراتيجية «صداقة» وتحالف مع الدولة العثمانية في مُواجهة الثالوث المتنافس والمحتكر لمصائر «الرجل المريض»: إنكلترا وفرنسا وروسيا. وقد زار وليم الثاني الإمبراطور الألماني أقطار السلطنة مرتين: 1899و1911. ونشأت بين الطرفين مشروعاتٌ عملاقة مثل سكة حديد الحجاز، وتبادُل تجاري كبير (استيراد المنتجات الصناعية)، وتدريب وتحديث القوات المسلَّحة العثمانية. وكان على الاستشراق أن يؤدي دوراً بارزاً في الاستكشاف، وفي تطوير العلاقة، وفي دراسة آراء السكان في مطامح ومطامع الفرنسيين والبريطانيين والروس. ومن هنا جاء إنشاء المعهد ببرلين، والمركز بهامبورغ. وقد عاد المركز منذ ثلاثين سنة تحت اسم: معهد الشرق، وهو يهتم بالشرق المعاصر، ويُصدر مجلّة، ويعمل فيه عددٌ من الباحثين مهمتهم إلى جانب مراكز أُخرى الاستجابة لطلبات الاستشارة من جانب وزارة الخارجية الألمانية التي تُموِّل المعهد، ومكتب المُستشار الألماني، ولجنة الشؤون الخارجية بالبرلمان.

وهُناك مؤسسات أُخرى اليوم لمراقبة الشرق صار مقر أكثرها في برلين لكنها ما تزال حائرة بين المصالح التجارية والاهتمامات السياسية. وقد ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة دراساتٌ كثيرةٌ عن حماسة وتحشُّد المثقفين الألمان لصالح الحرب العالمية الأُولى بدوافع وطنية؛ بما في ذلك من كان يسارياً منهم. وحدث الشيء نفسه لدى الفرنسيين؛ في حين كان المثقفون البريطانيون أكثر تشككاً وتردداً. وما كانت لبيكر ـ بعكس هارتمان ـ ميولٌ سياسيةٌ واضحةٌ قبل الحرب. فقد اتجه لإكمال دراسته، ومتابعة مطامحه في إنشاء «علم الإسلام» في مقالةٍ مشهورةٍ له بعنوان: «الإسلام باعتباره مُشكلةً بحثية». أمّا هارتمان ـ الذي تحمس أيضاً لكنْ أقلَّ من بيكر ـ فقد كان ذا ميولٍ سياسيةٍ قبل الحرب بحكم عمله الدبلوماسي، واقتناعه بضرورة تحديث معاهد الاستشراق وكراسيه لتتسع لقضايا الإسلام المعاصر. وفي حين كان هارتمان كبير الأمل بإمكان تحديث الإسلام (من طريق الغرب)، كان بيكر يرى أنّ للإسلام «طبيعةً» لا تتغير، والتحدي تحدي المسلمين في تَحرُّرِهم من الديانة التقليدية. كلُّ ذلك تضاءل أو اختفى لدى الرجلين مع نشوب الحرب، وانصرفا لأعمالٍ صحفيةٍ ومحاضراتٍ لتنوير الناس بأهمية تركيا والعالم الإسلامي، وبأمانة المسلمين لدينهم، وبالتالي بجدية «الجهاد» الذي دعا إليه الخليفة وشيخ الإسلام عشية الحرب. وعلى تلك الحماسة ومُتغيرات الآراء ردَّ سنوك هورغرونيه، كما سبق القول، في مقالةٍ حادةٍ بعنوان: حرب مقدسة من صناعةٍ «ألمانية»! أخذ فيها على بيكر، وأقلّ على هارتمان تغيُّر أدائهما تبعاً لسياسة دولتهما. وما أنكر بيكر ثم هارتمان في الإجابة، أنهما وطنيان ألمانيان؛ لكنهما ذهبا إلى أنّ «الموضوعية» تقتضي عرض قضايا الإسلام كما يفكر فيه أبناؤه،

وليس كما يفكر فيه الأُوروبيون وحسْب. ثم إنّ «الموضوعية» من جِهةٍ أُخرى، لا تعني ضرورةً معاداة الإسلام. ونعرف من الرسائل المتبادلة بين المُستشرقين أثناء الحرب الأُولى وبعدها بقليل أنَّ مُستشرقين كبيرين مثل هورغرونيه وغولدزيهر (يعتبرهما كلٌّ من فِك Fück وجب وپاريت بين مؤسسي الدراسات الإسلامية إلى جانب ڤلهاوزن)، تأثرت آراؤهما بحماسة المُستشرقين الألمان للحرب، بالموقع الهامشي لبلديهما، والخوف من المشروع الإمبراطوري الألماني. فهورغرونيه هولندي، كان يخشى من طموحات ألمانيا على بلده. وغولدزيهر مَجَري يهودي، كان يعرف معنى صعود العصبيات في الحروب، وتأثيراتها السلبية على الأقليات. وقد قاوم ضغوط الانتماء إلى المنظمة الصهيونية العالمية، وظلَّ حتى وفاته مُعادياً لها ـ أمّا زملاؤه من مُستشرقين ومُؤرخين، فقد اندفعوا باتجاه المنظمة الصهيونية منذ مطلع العشرينيات تحت وطأة النزعة المعادية لليهود (باعتبارهم سبب الهزيمة في الحرب!)، وتصاعُد الآمال بإيجاد ملاذٍ آمنٍ لهم بمساعدة بريطانيا أكبر المنتصرين في تلك الحرب.

والواقع أنّ الحملة على بيكر وهارتمان، صرفت الانتباه عن الأعمال الجدية التي قاما بهما مع زملاء كثيرين من تلامذة فلايشر وڤلهاوزن ونولدكه وغولدزيهر وساخاو ودي غويه. كتب هارتمان أكثر من ألف مقالٍ عن الإسلام المعاصر له ومن مكة إلى الصين. وشارك في تأسيس مجلة «عالم الإسلام» إلى جانب كامبفماير Kampfmeier، للعناية بقضايا الإسلام الحديث، وهي ما تزالُ تصدُرُ حتى اليوم. وكانت فكرتُهُ ضرورة التخلص من لقب الاستشراق، لصالح الدراسات الإسلامية، أو علم الإسلام. ومع أنه كتب أُطروحته للدكتوراه تحت

توجيه فلايشر عن «الجموع في اللغات السامية»؛ فإنه حاول كلَّ الوقت الخروج على الفيلولوجيا أو الاهتمامات اللغوية الأثرية، لصالح توجهٍ شبه سياسي تجاه العالم الإسلامي. وما بقيت لمقالاته اليومَ قيمةٌ علميةٌ كبرى لأنها كانت حَدَثيةً في الأعمّ الأغلب؛ لكنَّ مَنْ يتابعُها يستطيع كتابة تاريخٍ لاهتمامات الأُوروبيين بالشرق العثماني والأسيوي في الربع الأول من القرن العشرين ـ وهي مرحلةٌ خطيرةٌ لأنها شهدت ظاهرتين معاً: التحديث الشاسع الاتساع، واتجاه أُوروبا للإفادة من ذاك التحديث بالاستيلاء على المشرق كلِّه.

أمّا كارل هاينريش بيكر، والذي درس بهايدلبرغ تحت إشراف بتسولد Bezold (تلميذ فلايشر) فقد بدأ دراسةً تقليديةً أيضاً بعملٍ عن عمر بن عبد العزيز كتبه الحنبلي المتأخر ابن الجوزي. لكنْ عندما بدأ العمل بالتدريس بهايدلبرغ كان زملاؤه هُناك السوسيولوجي البارز ماكس ڤيبر M.Weber وعالم اللاهوت الكبير ترولتش Troeltsch، والمؤرّخ المعروف ڤلهلم ڤندلباند Windelband. وعندما ذهب للتدريس ببون أنشأ مجلة «الإسلام» التي ما تزال تصدُرُ حتى اليوم. ومع أنه تابع دراساتِه عن التاريخ الاقتصادي للإسلام (عبر البرديات المُكتَشَفة بمصر، والتي عمل عليها في ما بعد غروهمان Grohman نشراً وقراءة)؛ لكنه اهتمَّ بالتنظير للظاهرة الإسلامية أيضاً، وبالتأكيد تحت تأثير ترولتش وماكس ڤيبر. ولذلك فقد اشترك مع هارتمان (رغم اختلاف المزاج والأصل الأُسَري، والتوجُّه الثقافي) في إرادة تحويل الاستشراق إلى علم استكشافي، وبمساعدة الدولة، وليس في معزلٍ عنها.

بَيْد أنّ المشروع الإمبراطوري (وحتى الدولتي) الألماني تعرض

لضربةٍ قاصمةٍ بهزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأُولى، فكانت التقليدية الاستشراقية الألمانية العاملة في خدمة الدولة قصيرة الأمد، مثل قِصَرِ أمد المشروع الإمبراطوري نفسه. وهكذا عاد الاستشراق (دون أن يتحول إلى دراساتٍ إسلامية) إلى الأحضان العريقة للأكاديمية الألمانية وريثة كانط Kant وهيغل Hegel وهُمبولت Humboldt في القرن الثامن عشر. وما لبثت التجربة الإمبراطورية القصيرة الأمد أن نُسيت، وبقي التخصص وثبت حتى أواسط الخمسينيات من القرن العشرين، مع البصمة العميقة التي تركتها فيه فترة بيكر القصيرة الأمد أيضاً: لسنا شركاء الدولة في سياساتها الخارجية، لكننا لسنا ضدَّها؛ وهذا إذا أخذنا علماً بها! ولعلَّ أكثر ما حزنَ له المُستشرقون الألمان، أنهم وهم أصحاب مشروع دائرة المعارف الإسلامية منذ مطلع القرن العشرين، وصدرت بالفعل بثلاث لغات في طبعتها الأُولى، فقدوا بعد الحرب الثانية الحقّ في نسخةٍ ألمانيةٍ للنشرة الجديدة من دائرة المعارف، التي بدأت في مطلع الستينيات، واكتملت في العام 2000 وقد اكتمل العمل في نشرتها الثالثة (2010).

ويتطلع مُستشرقون ألمان كبار (من مثل فرتز شتبات وجوزف فان أس ويوهانسن Johansen) بشيءٍ من الارتياح إلى إهمال هتلر والنظام النازي لهم، وعدم استعمالهم، مثلما فعلت القيصرية قبل الحرب الأُولى (بل ويزعم بعضهم أن النازيين اغتالوا المُستشرق برغشتراسّر Bergstrasser لعدائه لهم). والذي يبدو أنَّ ذلك كان لأمرين اثنين: أعطت النازية أولويةً لسياسات «المجال الحيوي» أي التوسع في أُوروبا، وعُلماء الإسلاميات هؤلاء لا شأن لهم بذلك. والأمر الثاني أنّ النازية كانت تحتقر الثقافات والشعوب الأُخرى، وبخاصةٍ شعوب

منطقة الشرق الأوسط التي جاء منها اليهود القُدامى فيما يُقال، ولذلك فقد اهتمت أكثر ما اهتمت بأن تخلُق عملاء من أهل المنطقة وخارجها للاحتياجات العملية والدعائية؛ والمُستشرقون لا ينفعون في ذلك أيضاً. وعندما ذهبْتُ للدراسة بجامعة توبنغن Tübingen عام 1973 كان البروفسور پاريت قد تقاعد، وحلَّ محلَّه أستاذنا جوزف فان أس J. van Ess؛ لكنني كنتُ مُغرماً بالحديث إلى پاريت، ليس بسبب دراسته عن النبي ﷺ، وترجمته للقرآن، وحسب؛ بل ولأنني علمتُ أنه أُخذ للعمل مترجماً للماريشال رومل Rummel في ليبيا، وكان يقول بشيءٍ من الأسى: ما كنتُ نافعاً له، لأنني ما استطعتُ أن أفهم لهجات البدو هُناك، أما الشخصيات الرسمية التي كانت تأتي إليه أو إلى أركان حربه؛ فقد كانوا يستعملون في التفاهم معه غيري! وما كان پاريت يميل لإكمال القصة: فقد أُسِرَ في نهاية الحرب، ولا أعلمُ لماذا أُرسل إلى ترينيداد بالذات ليقضي في معسكرٍ هُناك عدة سنين، وقد أهداني مرةً مقالةً له بخطّه كتبها عام 1947 في المعسكر الترينيدادي عن «القرآن والتاريخ»! أمّا أسلافه وأساتذته قبل الحرب الثانية، فلا يحفظ ذكرى طيبة إلاّ لنولدكه، الذي كان عندما عرفه قد تخطى الثمانين؛ في حين يصفُ هارتمان بأنه كان دائماً هائجاً متسرعاً قصير النظر ـ ولا يحفظُ پاريت لبيكر إلاّ أعماله عن البرديات المصرية، دونما كلمةٍ عن عمل الرجلين في الحرب الثقافية على خصوم ألمانيا خلال الحرب الأُولى.

الفصل الرابع

مُتغيراتُ ما بعد الحرب الثانية:
من التاريخانية إلى التاريخ الثقافي

عندما يقول رودي پاريت في كتابه: **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية** إنّ مرحلة مارتن هارتمان وكارل هاينريش بيكر عَنَتْ استقلالاً لتخصص الإسلاميات؛ فهو يعني بذلك تمايز ذلك التخصص عن الفيلولوجيا التاريخانية الغلاَّبة. والذي أراهُ أنّ تلك الاستقلالية حصلت قبل ذلك، وتجلّت بالتمايز عن الدراسات السامية، ودراسات الشرق القديم، والاهتمام الأكبر بالتاريخين الثقافي والسياسي. أمّا الفيلولوجيا (وإن لم تَعُدْ قواميس ومعاجم) فقد ظلّت جزءًا أساسياً من المنهج السائد باعتبارها عمدة التاريخانية منذ أواخر القرن الثامن عشر. وقد نبَّهنا جوزف فان أس في دراسةٍ بعنوان: «من ڤلهاوزن إلى بيكر، ظُهور اتجاه التاريخ الثقافي في الدراسات الإسلامية» إلى الإنجاز الحقيقي لڤلهاوزن وبيكر (وهارتمان وبفانميللر Pfanmüller وكامبفماير وبروبستر Probster وشاخت Schacht وكاله Kahle وغيرهم في الثلث الأول من القرن العشرين) في أنهم انتقلوا بالتخصُّص بالتدريج من التاريخانية إلى سوسيولوجيا

الإسلام أو الأنثروبولوجيا الثقافية والتاريخية تحت تأثير ماكس ڤيبر (1864 ـ 1920) والأنثروبولوجيين البريطانيين: مالينوڤسكي ورادكليف براون وإيفانز بريتشارد. ولا ندري هل عرف بيكر الأنثروبولوجيين البريطانيين عن كثب؛ لكنه عرف بالتأكيد ماكس ڤيبر فقد تزاملا في هايدلبرغ لسنوات، ثم إنّ السوسيولوجيا التاريخية التي عَرَضَ ڤيبر انطلاقاً منها للأديان الكبرى، سحرت الجميع آنذاك، باعتبارها المنقذ من حتميات المادية التاريخية التي سيطر بها ماركس والماركسيون منذ الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، والربع الأول من القرن العشرين، على علمي التاريخ والسوسيولوجيا. والماركسية تقعُ على يسار التاريخانية، كما تقعُ الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا التاريخية في المنطقة الوسطى. وقد أوضح بارسونز Barsons في مقدمته على ترجمة عمل ماكس ڤيبر الشهير «**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**» إلى الإنكليزية الفارق بين الفكرين الإنكليزي والألماني ضمن التاريخانية. فالبريطانيون ابتداءً بجون ستيوارت مل Mill (في: **علم المنطق العامّ**) يُخضعون الطبيعة والمجتمع البشري للقوانين نفسها، أو أنهم يحكّمون القوانين الطبيعية الفيزيائية والأحيائية بعلوم المجتمع، ذهاباً منهم إلى أنّ قوانين التطوُّر البيولوجي، تسودُ أيضاً في حياة البشر والمجتمعات والدول. أما التاريخانيون الألمان، ومنذ كانط وهيغل فيتحدثون عن الحتميات الفيزيائية والطبيعية، وعن «الروح التطوُّري» الذي لا تَسُودُهُ الحتميات بل الاحتمالات الراجحة أو المتساوية في حيوات المجتمعات والأفراد والدول. والفيزياء والبيولوجيا والكيمياء هي علوم الحتميات الطبيعية، أمّا في الحياة الإنسانية؛ فإنَّ التاريخ هو علم العلوم. وبذلك؛ فإنَّ كارل ماركس مال في حتمياته الاجتماعية، وفي قوله

بهامشية دور الأديان، إلى المدرسة التجريبية والتطوُّرية البريطانية؛ في حين أنَّ هُمبولت Humboldt ورانكه وومسن وترولتش وماكس ڤيبر انتصروا لإنسانويات السوسيولوجيا والعقلنة والروح العامّ والهادف في مجال العلوم الإنسانية. وعندما كان الأنثروبولوجيون البريطانيون (من طريق الأنثروبولوجيا الثقافية التي تعترف بالخُصوصيات في المجتمعات البشرية) يطوّرون من طريق البُحوث الميدانية طريقةً للخروج من الحتميات؛ فإنهم كانوا يقاومون ليس الحتميات الماركسية وحسْب؛ بل والحتميات العنصرية التي أنتجها يمين الداروينية لدى هربرت سبنسر H.Spencer وآرثر غوبينو Gobineau وماكس نورداو Nordau، والتي أفْضت إلى الفاشيات الحديثة برؤاها وسياساتها التمييزية بين بني الإنسان. كان ماكس ڤيبر واعياً تماماً بما يقومُ به من ضربٍ للحتميات في المجال الإنساني والاجتماعي، ولا ندري مدى وعي بيكر وزملائه بذلك. لكنهم استخدموا «العناصر المادية» والاقتصادية في الحضارة الإسلامية ليقولوا بمجالٍ ثقافيٍ خاصٍ هو علمُ الإسلام أو الدراسات الإسلامية. وقد حدث نتيجةَ ذلك أمران اثنان: ضرب أُطروحة التنازُع بين اليهودية والمسيحية حول أُصول الإسلام، ـ واستقلال تلك الدراسات الجديدة عن الدراسات السامية ودراسات العالَم القديم. وعشية الحرب العالمية الثانية، عندما كان نيكلسون Nicholson البريطاني، وماسينيون Massinion الفرنسي ما يزالان يبحثان في تأثيرات المسيحية والبوذية على التصوُّف الإسلامي، كان تشنر Taschner الألماني يكتب الدراسات عن الروح العربي/الإسلامي للتصوُّف، كما كان هانس شيدر Schaeder (1856 ـ 1957) يتحدث عن «**روح الحضارة العربية**» (كتاب ترجمه عبد الرحمن بدوي إلى العربية في ما بعد) المتمايزة

عن الهيللينية وعن الحضارات السامية القديمة. آمن شيدر (مثل أستاذه بيكر) بالأُصول الهيللينية للحضارة الإسلامية، وهذا سبب ارتباطها الوثيق بأُوروبا. لكنه آمن أيضاً بالطابع الخاص الذي أضفته الثقافة الإسلامية على تلك الأُصول، والإنجازات التي تجاوزت بها تلك الأُصول أو نقدتها.

ويريد فان أس في دراسته السالفة الذكر أن يرى استمراريةً قويةً بين ڤلهاوزن وبيكر في التقليل من شأن اللاهوت لصالح الجِهات السياسية التي تستتبع الدين (= المؤسسة). ڤلهاوزن بروتستانتي، وكذلك بيكر. وهما لا يحبان «الكنيسة المنظَّمة» لا لدى اليهود الربّينيين، ولا لدى الكاثوليك. ولذلك أعجبتهما الدراسات في أُصول الإسلام، باعتبارها تُظهر «جماعة» بدون قيادةٍ دينية «هرمية» كما عبَّر عن ذلك ڤلهاوزن، وهو يحاول مماثلة «العرب الأوائل» بـ«الإسرائيليين الأوائل» قبل ظُهور المؤسسة الدينية المنظمة المليئة بالأنبياء والكهان والفقهاء، في اليهودية التلمودية. ولذلك أيضاً أُعجب ڤلهاوزن (ومن بعده بيكر بحسب فان أس) بالذين سُمُّوا «خوارج» باعتبارهم يعبّرون عن الروح العربية الأصيلة، والتي لا تهتم للدوغمائيات بقدر ما تهتم للأخلاق، كما لا تهتم للتنظيم الكَنَسي بقدر ما تحاولُ النجاح في العمل السياسي! ورأيي أنه إذا كان هذا صحيحاً بحدودٍ معينةٍ بالنسبة لڤلهاوزن، فليس الأمر كذلك بالنسبة لبيكر، الذي ربط في دراساته بين الحياة الدينية والاقتصاد (= الخراج بحسب البرديات المكتَشَفة بمصر آنذاك، والتي جُلبت إلى هايدلبرغ)، كما فعل ماكس ڤيبر. ثم إنّ ڤلهاوزن لا يُهمش الدين؛ بل يُهمّشُ المؤسسة الدينية، التي نبتت لدى الشيعة والسُّنَّة في ما بعد (في العصور العباسية). وما عرف بيكر في حياته فيما

يبدو دراسة إيڤانز بريتشارد اللاحقة عن السنوسيين، والتي تُصوّرهم جماعةً بدون دولة (سلطة منظمة)؛ لكنه كان مغرماً بالمؤسسات، وإن يكن أقرب لهيغل منه لترولتش (زميله في هايدلبرغ)، والذي درس انبثاق السياسات عن الجماعة الدينية، إن لم يكن عن المؤسسة الدينية. والطريف أنّ كِلا الرجلين ڤلهاوزن وبيكر، ردَّ على هنري لامنس، الأب اليسوعي، الذي كان يكتب من بيروت، في تقريظ الأُمويين، لاعتقاده أنهم ما كانوا مسلمين مخلصين. بينما الواقع بحسب الرجلين، أنّ الأُمويين استخدموا الإسلام في تحقيق أهدافهم السياسية، ولا شكَّ في اقتناعهم العميق بالارتباط بين الدين والدولة، ما دامت السلطة في أيديهم!

ماذا يعني هذا كلُّه؟ بعد الحرب الثانية نشهد انبثاقاً جديداً وتدريجياً لتخصص الدراسات الإسلامية والتاريخ الثقافي ولدى الفرنسيين والألمان والبريطانيين. وهو انبثاقٌ خرج على التاريخانية بأحد اتجاهين: السوسيولوجيا التاريخية التي تأثرت بڤيبر، لكنها اهتمت أكثر منه بـ«الحضارة المادية»، كما فعلت مدرسةُ الحوليات الفرنسية - أو الأنثروبولوجيا/السوسيولوجيا التاريخية، التي اهتمت بكتابة تاريخ ثقافي للإسلام؛ وبالتالي عرَّجت على المسائل المعرفية والعرفانية (الإبستيمولوجية). وقد ظلّ هُناك أُناسٌ طبعاً يكتبون من ضمن التقليد التاريخاني من مثل بارتولد شبولر B.Spuler الذي توفي في الثمانينيات من القرن الماضي، لكنه تربَّى ودرس قبل الحرب الثانية. ودراساتُهُ مشهورةٌ عن إيران وعن المغول. والأمر نفسُهُ يُمكن قولُهُ عن هانس رومر H.Roemer، أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة فرايبورغ، ومؤسس المعهد الشرقي ببيروت عام 1961. إذ إنّ دراساته عن إيران وتاريخها ووعيها القومي، تذكّر من بعيد

بدراسة نولدكه عن الشاهنامه، والوعي القومي لدى الإيرانيين، والتي أنجزها نولدكه في مطالع القرن العشرين. كما أنها تذكّر أكثر بدراسة ڤلهاوزن عن الدولة العربية (= الأُموية) باعتبارها كياناً قومياً، سادت فيه ثُنائية: عرب/عجم.

ويمكن أن نذكِّر في هذا السياق بتحفظ كارل بروكلمان K.Brockelmann، الذي بدأ مشروعاً كبيراً قبل الحرب الثانية لكتابة تاريخ للأدب العربي، هو في الحقيقة تاريخٌ للثقافة العربية ـ الإسلامية، من خلال مخطوطاتها العربية الباقية. صدر الكتاب خلال أربعين عاماً انتهت في مطالع الخمسينيات من القرن العشرين، وتَضَمَّنَ ثلاثة مجلداتٍ، تلتها ثلاثة مجلداتٍ ضخمةٍ أُخرى، في صورة ملاحق وتصحيحات. إنّ هذا العمل الضخم كان وما يزال أكثر من فهرسٍ للمخطوطات؛ فقد تَضَمَّنَ تحقيباً تاريخياً للثقافة العربية، كما تَضَمَّنَ آلاف التراجم للمُؤلّفين.

ومن الظواهر المُخضرمة، أي التي تنتمي إلى ما قبل فترة الحرب وما بعدها المجلاَّت الأكاديمية الألمانية، التي تجددت بعد الحرب، ومن ضمنها مجلة جمعية المُستشرقين الألمان، ومجلة «الإسلام» التي أنشأها بيكر، ومجلة «عالم الشرق» التي أنشأها مارتن هارتمان، بينما أنشأ هلموت ريتر مجلة «الشرق» في الخمسينيات، وتوقفت في الثمانينيات، وقد أصدرها رودلف زلهايم بعد أستاذه ريتر زهاء العشرين عاماً.

ويبدو لي أنّ هذا هو المكان الصحيح لذكر «ظاهرة» مخضرمة، وليست حدثاً أو واقعة. ففي الوقت الذي تجاوز فيه الاستشراق الألمانيُّ بالذات موضوعة «عدم أصالة الإسلام»، ودَينه لليهودية

والمسيحية، وقع في أَسر أُطروحةٍ أُخرى كان قد أكّد عليها في فترة ما قبل الحرب كُلٌّ من بيكر وشيدر، وعاشت بعد الحرب في كتابات ماكس مايرهوف M.Meyerhof وباول كراوس P.Kraus وفرانز روزنتال F.Rosenthal وآخرين. ومؤدّى هذه الفَرَضية: الدَين الذي تدينُ به الحضارةُ الإسلامية (وليس الدين الإسلامي) للتراث الهيلليني. كان التاريخانيون الأوائل من المُستشرقين يتحدثون عن «العقليات»، أمّا تلامذتُهُم فتحدثوا عن الثقافة. وقد كان قصد بيكر التقريب بين المسلمين وأُوروبا باعتبار أنّ جذورهم الحضارية واحدة. أما الآخرون في ما بعد الحرب فعاد بعضُهم للحديث عن «الإبداع» العلمي والفلسفي باعتباره صناعةً إغريقيةً استوردها المسلمون دون أن يضيفوا إليها كثيراً. وقد كانت ردةُ فعل المسلمين على ذلك كما هو معروف الإغراق في الحديث عن «الأصالة» ولعن الإغريق والغرب الحديث في الوقت نفسه، بدلاً من دراسة الترجمات القديمة من الطرفين باعتبارها تناصّاً وتواصُلاً بالغ الروعة، ولا علاقة له بالأصالة أو بعدمها، كما صرنا نَعي اليوم.

الفصل الخامس

استتباب الدراسات الإسلامية والانتشار العالمي

تقليد «التاريخ الثقافي» للحضارة العربية والإسلامية، والذي تحدَّث جوزف فان أس عن إشكاليات تكوُّنه بين ڤلهاوزن وبيكر هو الذي ساد بعد الحرب العالمية الثانية وحتى الثمانينيات من القرن العشرين. وهو لا يقومُ على تجاوُز التاريخانية بالتدريج دُونما قطيعةٍ معها وحسب؛ بل ينسحبُ أيضاً من المجال العامّ تماماً، ولا يُعْنى بالعلاقات العربية الألمانية أو الإسلامية الألمانية في حقبة ما بعد الحرب. والمعروف أنّ ألمانيا انقسمت بين 1947 و1990 إلى غربية وشرقية. لكنّ الشرقيين أيضاً ما اهتموا كثيراً لعلاقات الدولة بالتخصُّص ولا بالدراسات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة. وهذا الأمر - أي الانكفاء إلى المكاتب والمكتبات - ليس خاصاً بألمانيا، بل يتجاوزُ ذلك إلى إنكلترا وفرنسا وإسبانيا؛ في حين أصرَّ الأميركيون - تحت ضغوط تحوُّل الولايات المتحدة إلى إمبراطوريةٍ عالميةٍ وقطبٍ أعظم - على الاهتمام بالإسلاميات التطبيقية، بحسب ما سمّاها محمد أركون في السبعينيات من القرن الماضي. ويذهب باحثون مثل شتاينغهاس Steinghass وبسام طيبي وليكلرك Leclerc إلى أنّ ذلك ليس خاصاً بالدراسات الشرقية

والاستشراقية. فحتى حقبة النقد اليساري للأيديولوجيات الاستعمارية (والتي نالت بشُواظها الأنثروبولوجيا والتاريخ ونظرية الأدب والاستشراق)، وكشفت علائق السلطة بالمعرفة (بحسب ميشيل فوكو M.Foucault) انصرف الأكاديميون إلى تخصصاتهم متخلّين عن العمل سلباً أو إيجاباً (باستثناءاتٍ ضئيلةٍ قبل 1968 وبعدها) مع الدولة والسلطات. ويرجعُ ذلك إلى التجربة الكارثية للدولة القومية في الحرب العالمية الثانية، وتراجع قوى الاستعمار القديم، وظُهور مُؤلَّفات مثل **الدولة والأُسطورة** لكاسيرر Cassirer، **والدولة الفاشية** لفاست Fast، **وطبائع الاستبداد** لفندلباند، **والمجتمع المفتوح وأعداؤه** لكارل پوپر K.Popper، **ونقد السطوة أو السيطرة** لحنّه أرندت، **والإنسان ذو البعد الواحد** لماركوزه Marcuse. والأكاديميون الألمان (باستثناءاتٍ ضئيلةٍ أيضاً) ليسوا متعودين على التحالف الوثيق مع الدولة، وإن كانوا أقلَّ تعوداً على التمرد عليها!

ولذلك فقد كان هُناك انصرافٌ شبه تام لدى الألمان، رغم تجاوز الفيلولوجيا، والتاريخانية، عن الاهتمام بالسياقات الإسلامية الحديثة. وقد يكونُ بعضُ ذلك عائداً إلى أنه لم يعد لديهم أو لدى دولتهم مشروعٌ استراتيجي، يقتضي اندفاعاً في دراسة الحاضر أو الماضي من منظور الدولة والفكرة أو الدولة والانتشار. ولذا يبدو لي أنّ اعتناقَ منهج «التاريخ الثقافي» للثقافات والحضارات في عالم الإسلام، له صلةٌ بهذين الأمرين في الوقت نفسه: تجنب الخوض في العلائق المعقدة بين الدولة والثقافة، واعتبار التاريخ الثقافي تخصصاً يقتضي عملاً دؤوباً يُلهي عمّا عداه.

شغل هلموت ريتّر H.Ritter (المعروف مما قبل الحرب الثانية،

وأُستاذ كرسي الإسلاميات بجامعة فرانكفورت) عالم الاستشراق الألماني حتى أواسط الستينيات(*). وتجربتُهُ واسعةٌ ومتشعبةٌ، بدأت في تركيا ومخطوطاتها العربية والفارسية في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. ولم يَعُدْ يُعرَفُ له اليومَ إلاَّ كتابه الضخم عن المتصوف فريد الدين العطّار المُسمَّى: **بحر الروح**، والذي أراد به منافسة حلاّج ماسينيون دون أن ينجح في ذلك. وقد لا تكون اللغة الألمانية هي السبب الأهمّ لعدم الفوز في السباق؛ إذ لم تكن لريتر شخصياً تجربةٌ روحيةٌ عميقةٌ تُضيفُ سحراً كذاك الذي أضفاهُ ماسينيون على عمله. ثم إنَّ ريتر كان فيلولوجياً لا يميلُ للقفزات البعيدة والتأويلات التي قال عنها مرةً مستعيراً التعبير العربي المأثور: إنها تأويلاتٌ ما أنزل الله بها من سلطان! وقد خلَّف ريتر عدة تلامذةٍ في مجال الدراسات الصوفية والعرفانية مثل أنّا ماري شيمّل Schimmel وفرتز ماير F.Meier وجوزف فان أس. بَيْد أنّ فان أس (الذي تولى كرسي الدراسات الإسلامية بتوبنغن منذ أواخر الستينيات حتى أواخر التسعينيات)، مرَّ على دراسات الزهد والتصوُّف الإسلاميين مُرورَ الكرام من خلال عمله على المحاسبي (ـ 243هـ) في أُطروحته للدكتوراه؛ بينما تابع طوال حياته العلمية اهتماماً آخر من اهتمامات أستاذه ريتّر وهو: الحياة الدينية، وعلم الكلام الإسلامي بالذات. أمّا فرتز ماير، السويسري الأصل، والكاتب بالألمانية على طول الخطّ؛ فقد اهتمَّ بالتصوُّف الإيراني والتركي على الخُصوص لكنه عاد مراراً للتصوف العربي، من خلال

* قال لي الأستاذ جوزف فان أس عام 2012 إن عملاً سيصدر له عن أستاذه ريتّر، لكنني ما استطعتُ الاطّلاع عليه أثناء الإعداد للنشرة الثانية من هذا الكتاب.

دراساتٍ عميقةٍ تجمع بين تحليل الفكر، وآليات المؤسسة (الطرق الصوفية والدولة)؛ وقد جمعها المعهد الألماني ببيروت في أربعة مجلدات، ما عُرفت جيداً لقلة القراء بالألمانية بين المختصين. ولقيت دراسات أنّاماري شيمّل اهتماماً أكبر رغم رومانطيقيتها وأُسلوبها الخاص، لأنها ما عملت بألمانيا طويلاً، بل في الولايات المتحدة، ونشرت أكثر دراساتها بالإنكليزية. ثم هُناك سببٌ آخر لشهرتها هو حبها للمسلمين، واعتقادها أنَّ التصوُّف هو الحلُّ المثالي لمستقبل الإسلام؛ مما أكسبها شعبيةً كبرى بين مسلمي شبه القارة الهندية، والذين يقرأون الإنكليزية بالذات.

وورث جوزف فان أس J.van Ess طرفاً آخر من اهتمامات هلموت ريتّر الشاسعة، هو طرف الحياة الدينية لدى المسلمين، وعلم الكلام. فالمعروف أنّ هلموت ريتّر اكتشف باستانبول مخطوطةً من «**مقالات الإسلاميين**» لأبي الحسن الأشعري (ـ 324هـ) ونشرها نشرةً علميةً رائعة (1928-1929م). كما أنه كتب سلسلة مقالاتٍ عن مخطوطات علم الكلام والفِرَق في مكتبات تركيا. أما فان أس فقد درس في أُطروحته الثانية للتأهل للأُستاذية كلاميات عضد الدين الإيجي في «**المواقف**» وهو النص الذي ساد مع شروحه بحوثَ العقيدة ونصوصها لدى الأشاعرة من أهلِ السُّنَّة بعد القرن الثامن الهجري. وقد فكّك فان أس النصّ متتبعاً أُصوله ومقولاته إلى مصادرها الكلاسيكية أو الإسلامية المُبكِّرة. وانصرف فان أس بعد ذلك ـ وفي ما بين السبعينيات والتسعينيات ـ إلى دراسة الحياة الدينية الإسلامية، من خلال تكويناتها الأُولى: اكتشف نُصوصاً من أواخر القرن الأول الهجري، وأُخرى من القرن الثاني، وتابع العلاقة بين علم الكلام والمنطق، وبين المُتكلّمين والفلاسفة، وبين

عُلماء العقيدة وعُلماء الحديث. ومع أنّ اهتمامه الرئيسي كان وما يزال منصبّاً على المُعتزلة، لكنه ما تجاهل «الأرثوذوكسية» (أهل السُّنَّة)، باعتباره كاثوليكياً يقول بالمؤسسة، وتفتنه الطهوريات والبيوريتانيات دون أن تختفي سخريته الخفية من غرائبهما. وقد أقبل منذ أواسط الثمانينيات على كتابة تاريخٍ شاملٍ لعلم الكلام الإسلامي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، صدر في خمسة مجلداتٍ ضخمةٍ أواسط التسعينيات. وهو اليوم - إلى جانب دانييل جيماريه Gimaret الفرنسي، وماديلونغ Madelung الألماني الأصل، - أهمّ المُتخصصين في علم الكلام الإسلامي في العالم. وبعد كتابه الطريف عن مسألة القَدَر بعنوان **زلّة العالِم**، أصدر مجلّدين ضخمين عن عُلماء الكلام المسلمين منذ القرن الثاني الهجري وحتى زمن محمد عبده(*)!

ويحسُنُ هنا أن نقول كلمةً عن ولفريد ماديلونغ Madelung، الألماني الأصل، الأميركي النشأة، والذي درس العربية بالقاهرة في أواخر الأربعينيات. وصار - بعد التدريس بجامعة شيكاغو - أستاذاً للدراسات الإسلامية بجامعة أوكسفورد إلى أن تقاعد قبل سنوات (عام 2000). اهتمّ ماديلونغ بالحياة الدينية أيضاً؛ لكنْ ليس لدى السُّنَّة والمُعتزلة، بل لدى الفرق الشيعية: الزيدية والإسماعيلية؛ وأخيراً الإباضية. وله كشوفٌ بارزةٌ بسبب تدقيقه في قراءة النصوص. والواقع أنه - إلى جانب فان أس - تابع تقليد نشر النصوص، وكتابة الدراسات عنها، أو استناداً إليها، كما كان الأولون يفعلون.

(*) ورأيتُ له مؤخراً (2011) كتاباً عن «الجهاد بين الأمس واليوم».

ومع ماديلونغ ندخل إلى عالم الدياسبورا الألمانية إذا صحَّ التعبير. فالذين هاجروا أو هاجر أهلهم من ألمانيا قبل الحرب الثانية وخلالها وبعدها، ما كانوا يهوداً فقط. فون غرينباوم G.von Grünebaum نمساوي كاثوليكي، وشيمّل ليست يهودية، وكذلك ماديلونغ. والأمر نفسه يقال عن هاينركس Heinrichs، أستاذ الدراسات العربية منذ عقود بجامعة هارڤرد. وهو مثله مثل ماديلونغ ما يزال يكتب بالألمانية والإنكليزية، وإلى جانب اهتمامه بدراسات النثر العربي القديم، والنصوص الواقعة بين الفيلولوجيا والمنطق، له كتاباتٌ في نظرية الشعر العربي، وأُصولها الكلاسيكية. بَيْد أنّ أشهر هؤلاء في أميركا بالذات ثلاثة: فرانز روزنتال (المتوفى عام 2002 عن عُمُرٍ عال)، وغوستاف فون غرينباوم (من أصل نمساوي)، وجوزف شاخت. وشاخت معروفٌ بسبب دراستيه الشهيرتين مطلع الخمسينيات من القرن الماضي عن الفقه الإسلامي وأُصوله. وقد أثارت دراستاه هاتان خصوماتٍ لم تخمد حتى الآن، بسبب إصراره على أنه لا علاقة للقرآن والسُّنَّة بنشوء الفقه. وقد ردَّ عليه عشراتٌ من المسلمين والمُستشرقين آخِرُهُم الألماني هارالد موتسكي Motzki، والعربي وائل حلاق. أما آخر المستقرين بالولايات المتحدة من الألمان فهو بابر يوهانسن، أستاذ الإسلاميات الآن بكلية اللاهوت بجامعة هارڤرد. وليوهانسن اهتمامٌ أصيلٌ بالفقه الإسلامي والحنفي على الخُصوص؛ يجعل منه أحد كبار دارسيه على مدى العقود الثلاثة الأخيرة.

ويظلُّ فرانز روزنتال (مترجم مقدمة ابن خلدون إلى الإنكليزية) أهمَّ دارسي ما بعد الحرب الثانية في مسائل علائق الثقافة الإسلامية الوسيطة بالثقافة الكلاسيكية. لكنه ليس من دُعاة انعدام الأصالة

العربية، ومن القائلين بالتثاقُف، وعظمة الحضارة الإسلامية. وكنتُ قد ترجمتُ له بالاشتراك مع الزميل الراحل الدكتور معن زيادة كتابه الشهير: **مفهوم الحرية في الإسلام***، أواخر السبعينيات. وترجم له أنيس فريحة كتابه الرائع «**مناهج العُلماء المسلمين في البحث العلمي**»**. وهو صاحب كتاب «**علم التاريخ عند المسلمين**»***، الذي ترجمه المرحوم الدكتور صالح أحمد العلي (المتوفى أيضاً ببغداد عام 2003). ولولا أنه كتب بالإنكليزية لما عرف أكثر الدارسين العرب أبحاثه المهمة هذه. أما غوستاف فون غرينباوم، فقد ترك تُراثاً بارزاً في الدراسات الأدبية، وكتب طوالَ حياته في التاريخ الثقافي، ومن ضمن ذلك كتاباه المدرسيان المهمَّان: **الإسلام الكلاسيكي، والإسلام الوسيط**. وهو إلى جانب متابعته للتقليد الألماني في التاريخ الثقافي، عُني بمناهج العلوم الاجتماعية، وبالدراسات البنيوية والجمالية، وحاول إدخالها في تأمل النصوص الأدبية العربية.

أما أنّا ماري شيمّل فقد بدأت حياتها العلمية بأُطروحةٍ عن التعددية الفقهية والاعتراف بالمذاهب الفقهية السُّنيَّة الأربعة في الدولة المملوكية. لكنها وبعد انتقالها للولايات المتحدة وطوال خمسين عاماً ما اهتمت إلّا بالتصوُّف والحياة الروحية في الإسلام،

---

* صدرت طبعته الأولى عن معهد الإنماء العربي، بيروت 1978، وصدرت الطبعة الثانية عن دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.

** صدرت طبعته الأولى عن دار الثقافة، بيروت 1983 .

*** صدرت طبعته الأولى عن مكتبة المثنى، بغداد 1963، وصدرت طبعته الثالثة عن دار المدار الإسلامي 2015.

وحقّقت شهرةً بارزةً في هذا المجال في العالم الغربي ولدى المسلمين.

وليس بالوسع هنا نسيان ما عُرف في الستينيات باسم مدرسة بون في الدراسات الإسلامية. ففي المعهد الشرقي الذي تولى رئاسته بعد الحرب الثانية أوتوشبيس O.Spies، بدأ كلٌّ من فان أس وشيمّل دراستهما. ثم تخرَّج على يد شبيس أربعةٌ صاروا مشهورين في السبعينيات والثمانينيات: ألبرخت نوت A.Noth، الذي تولّى كرسيّ الدراسات الإسلامية بهامبورغ بعد شبولر. وقد كتب أعمالاً رائعةً في بدايات الكتابة التاريخية العربية، مستعملاً بعض مصطلحات ونتائج دراسات نقد النصّ في النصوص الدينية والتاريخية ـ وغرنوت روتّر G.Rotter، الذي كتب دراسةً شهيرةً عن الأُمويين تجاوزت أعمال ڤلهاوزن وبيكر ـ وهاينز هالم H.Halm، الذي تخصص بالدراسات الإسماعيلية ونافس ماديلونغ في قراءة نصوص القرامطة والفاطميين، والنظم التعليمية عند المسلمين ـ وتلمان ناغل T.Nagel، الذي اهتمَّ مثل فان أس بعلم الكلام، وبالفكر السياسي الإسلامي القديم، وله كتابٌ ضخمٌ عن الأمة والدولة في الفكر السياسي الإسلامي، وعن النبي محمد، الرسالة والشخصية - وآخر عن الجُويني وثالث عن علم الكلام في الإسلام. وبعد شبيس وهونرْباخ Hoenerbach تولّى كرسيّ الدراسات ببون شتفان ڤيلد S.Wild، الذي كان مديراً للمعهد الشرقي ببيروت. وقد بدأ عمله بدراسةٍ عن كتاب «**العين**» للخليل بن أحمد، لكنه ما لبث أن اهتمّ بالدراسات الأدبية العربية المعاصرة، وهو مهتمٌّ في السنوات الأخيرة بدراسات النصّ القرآني. أمّا

الأستاذ الراحل فرتز شتپّات، والذي كان أستاذ كرسيّ الدراسات الإسلامية بجامعة برلين الحرة لزمنٍ طويل، فتميَّز بالاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية الحديثة. وكذلك فعلت خليفته على الكرسي غودرون كريمر G.Kraemer. في حين أقبلت روتراود ڤيلاند R.Wielandt، الأستاذ بجامعة بامبرغ (تقاعدت عام 2010) على الاهتمام بالرواية العربية الحديثة، وعلاقات الشرق بالغرب.

وما كان حظُّ الدراسات القرآنية بألمانيا كبيراً بعد الحرب. لكنّ الأستاذ رودي پاريت ـ الذي ذكرناه مراراً في هذه السلسلة بسبب تأريخه الموجز للاستشراق الألماني ـ كتب كتاباً صار شهيراً لصدوره في سلسلة «كولهامر» الشعبية بعنوان: **محمد والقرآن** (ترجمْتهُ إلى العربية عام 2008). كما ترجم القرآن إلى الألمانية ترجمةً جديدة. وأبرز دارسي القرآن والنص القرآني في العقدين الأخيرين، في ألمانيا، وربما في العالم الغربي الأستاذة أنجليكا نويڤرت A.Neuwirth، التي كانت مديرة معهد الدراسات العربية ببرلين. بدأت نويڤرت أعمالها حول النصّ القرآني في دراستها للسُّور المكية، في شهادة التأهُّل للأستاذية. وقد بدا منذ ذلك الحين تأثرها بالدراسات البنيوية. ثم صدرت لها عشرات المقالات الطويلة عن القرآن، التي شرحت فيها نظريتها حول قِدَم النصّ القرآني ووحدته، وأنه نصٌّ للإلقاء والتلاوة والتعبد الشعائري، ولذلك فإنه رغم حيويته وحياته المتجددة، ظلَّ عصياً على التحريف. وبعد العام 2000 تولت الإشراف على مشروع الـ «Corpus Coranicum» (= المدوَّنة القرآنية) في برلين، ودخلت في مقاربة جديدة مفارقة بعض الشيء للبنيويات في توجه شبه تأويلي انتشر انتشار النار في الهشيم، يبحث عن أُصول القرآن والإسلام في الكلاسيكيات المتأخرة!

الفصل السادس

الاستشراق الألماني والتأثير العربي: مجال التاريخ

قد يكون طريفاً الإشارة هنا إلى أنّ بدايات العلاقة من طريق الترجمة بين العرب والألمان تمثّلت في قيام أحد شباب المُستشرقين بترجمة الجزء الثاني من كتاب جورجي زيدان: **تاريخ التمدن الإسلامي** (1913) إلى الألمانية! وقد عرف المصريون على الخُصوص أشياء كثيرةً عن أعمال المُستشرقين الألمان من خلال العلاقات الشخصية في الرحلات والزيارات المتبادَلة، ولأهدافٍ علمية. فالمعروف أنّ المُديرَيْن الأوَّلَيْن لدار الكتب الخديوية كانا ألمانيين وهما شپيتا spitta وفوللرز Vollers، وللرجلين اهتمامٌ خاصٌّ باللهجات العربية المصرية والفلسطينية. لكنّ شپيتا كتب أيضاً في التاريخ العقدي، وهو صاحب الفكرة القائلة إنّ انتصار الأشعرية مَثَّلَ تراجُعاً في التفكير الفلسفي في الإسلام، وأنّ المُعتزلة هم أحرارُ الفكر في الثقافة الإسلامية. وقد اهتمّ شپيتا أيضاً (والذي توفّي في سنّ الكهولة عام 1883) بفكرة الانحطاط العربي والإسلامي وأسبابها. وتطوَّرت هذه الفكرة في ما بعد على يد ألفرد فون كريمر وصولاً إلى هلموت ريتر في خمسينيات القرن العشرين. ويريد بعض المُؤرخين اعتبار المُستشرقين الألمان هؤلاء مسؤولين

عن فكرة الاضمحلال والذبول في الحضارة العربية استناداً إلى التقسيم الثُّلاثي الذي ساد في زمن التاريخانية في مجال تاريخ الفكر الإنساني كلّه: نشوء، ازدهار، ذبول أو انحطاط. لكنّ ذلك أمر مستبعَد، لأننا نعرفُ إشاراتٍ إلى «الانحطاط» وضرورة الخروج منه عند الشيخ حسن العطّار، شيخ الأزهر (-1835)، وأُخرى لدى تلميذه رفاعة رافع الطهطاوي (1883)، وربما سمعها من أستاذه الآخر المُستشرق الفرنسي سلفستر دي ساسي. وقد كانت الفكرة متداوَلة في دائرة السيد جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده عندما عادا للتلاقي بباريس في أواسط الثمانينيات. والمعروف أنهما تجادلا في أسبابها مع رينان وهانوتو، دون أن يُنكراها.

وقد كان المصريون يذهبون إلى أُوروبا ويحضرون مؤتمرات المُستشرقين، من مثل أحمد زكي باشا وأحمد تيمور باشا والشاعر أحمد شوقي، والسياسي محمد فريد. وكانوا جميعاً يُتْقنون الفرنسيّة، وانفرد اللبناني شكيب أرسلان بمعرفة الألمانية إلى جانب الفرنسية. وقد ترجم عن الألمانية بحوثاً عن الأندلس وعن غزوات المسلمين بداخل أُوروبا. وبعد ذلك بقليل قام محمد عبد اللّه عنان بترجمة كتاب جوزف أشباخ J.Ashbach عن الأندلس في عدة مجلدات. وإذا كانت دار الكتب المصرية قد شكّلت نقطةً أُولى ومهمة للتلاقي، وتبادل مُصوَّرات ومُستنسَخات المخطوطات؛ فإنّ إنشاء الجامعة الأهلية (1908) دفع بهذه العلاقة إلى آفاقٍ أُخرى. إذ جرى استقدام مُستشرقين وأساتذة في الآداب إلى الجامعة المصرية طوال ثلاثة عقود. وقد كان هؤلاء مثل كارلونللينو (الفَلَك) وكازانوفا (الفلسفة)، وفيشر (اللغة والآداب)، وماسينيون (التصوُّف والفلسفة)، وغروهمان (الفيلولوجيا والبرديات)، وبرغشتراسّر

(المخطوطات) يُلْقون محاضراتهم بالعربية، ثم تُجمع بعد تصحيحها وتحريرها في كتب. والمعروف أنّ أوغست فيشر اختير عضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة عام 1934، وجاء معه بصناديق البطاقات التي كان يجمعُها من أجل المعجم التاريخي للغة العربية الفُصحى. وقد أفاد منها المصريون في صوغ فكرة معجمهم الكبير الذي صدرت منه أجزاء قليلةٌ خلال خمسين عاماً! أمّا معجم فيشر فقد تغيَّرت فكرتُهُ بعده، وارتُئي أن يكون إكمالاً لمعجم وليم إدوارد لين، وبدأت أجزاؤه وملازمه تصدر عام 1957 على يد أنطون شبيتالر، تلميذ فيشر، وهو منذ أكثر من أربعين عاماً بعُهدة مانفريد أُولمان بجامعة توبنغن.

ولا نعرف إن كان جورجي زيدان قد أتقن الألمانية، وربما كان يقرؤها على أي حال؛ لأنه رجع إلى بحوث الألمان عن تاريخ العرب قبل الإسلام، وبالذات تاريخ جنوب الجزيرة والممالك السبئية، والتي عمل في بحوثها الرحّالة والعالم الكبير إدوارد غلازر E.Glaser وتلميذه هومّل Hommel. وكانت لزيدان، كما سبق القول، علاقاتٌ بالألمان، أَدَّت إلى ترجمة جزءٍ من كتابه إلى الألمانية؛ وربما كان **تاريخ التمدن الإسلامي** هذا أول عملٍ عربيٍ حديث تُرجم إلى الألمانية. بَيْد أنّ بحوث الألمان عن التاريخ العربي القديم لقيت اهتماماً لدى الذين تخصصوا بالدراسات السامية بألمانيا ما بين الثلاثينيات والستينيات من مثل يحيى نامي وفؤاد حسنين علي والسيد يعقوب بكر. فقد ترجموا إلى العربية **التاريخ العربي القديم** في الخمسينيات، وهو عبارةٌ عن مجموعة دراسات مضمومة في الأربعينيات من أعمال عُلماء الساميات والرحالة/ المُؤرخين الألمان عن الجزيرة العربية وجنوبها. وقد وجد

الباحثون في أوراق طه حسين رسائل مطوَّلة من فؤاد حسنين علي إلى أستاذه في الثلاثينيات تَتَضَمَّن تقارير عن مؤتمرات المُستشرقين الألمان. لكنّ أكبر الإفادات من بحوث الألمان في التاريخ العربي القديم، تمّت على يد العالم العراقي الدكتور جواد علي صاحب «**المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**» في عشرة مجلدات. فقد رجع الرجل إلى ستةٍ وعشرين كتاباً ألمانياً، وحوالى الأربعمائة مقال للباحثين الألمان من بوركهارت وغلازر وإلى هومّل وماريا هوفنر Höfner ورودو كاناكس R.Kanakis وَالْتْهَايم Altheim. وما يزال الذين يؤلّفون الكتب المدرسية للجامعات عن تاريخ العرب القديم يرجعون إلى دراسات هؤلاء العُلماء عبر كتاب جواد علي دونما ذكرٍ له في كثيرٍ من الأحيان. بَيْد أنَّ البُحوث الألمانية القديمة هذه حلّت محلَّها منذ حوالى العقدين كتابات عرفان شهيد (بجامعة جورج تاون) عن التاريخ العربي القديم (مع التركيز على العلاقة ببيزنطة) والتي صدرت في خمسة أجزاء؛ وباللغة الإنكليزية التي تعرفها الغالبية العظمى من الدارسين العرب.

على أنّ أكبر تأثيرٍ للاستشراق الألماني في مجال التاريخ والكتابة التاريخية جاء من خلال كتاب يوليوس ڤلهاوزن المشهور: **الدولة العربية وسقوطها**. صدر الكتاب عام 1901، وتُرجم إلى الإنكليزية، وبدأ الدارسون العرب يعرفونه من خلال تلك الترجمة. ثم تُرجم إلى العربية مرتين بمصر والشام، على يد محمد عبد الهادي أبو ريدة ويوسف العش. وقد أثَّر في الكتابة التاريخية العربية تأثيراً كبيراً في عدة مسائل؛ **الأُولى**: اعتباره الصراع الأبرز في الدولة العربية الأُولى صراعاً قومياً (بين العرب والعجم). **وتحديده** للحقبة المُبكّرة أو للعصر العربي للدولة الإسلامية ما بين 632 و750م تاريخ

سقوط الدولة الأُموية. **والأمر الثالث**: منهجي وهو استنادُهُ بشكلٍ أساسي إلى تاريخ الطبري ونصوصه المنقولة عن مصادر أقدم (عن الإخباريين من القرنين الثاني ومطالع الثالث للهجرة). والمسألة المنهجية مهمة. فتاريخ الطبري نشره دي غويه وزملاؤه وتلامذته في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. وقد اطّلع ڤلهاوزن على بعض أجزاء النصّ مخطوطةً، لأنه استخدمه في دراساتٍ سابقة. وكان المُؤرخون من بين المُستشرقين قد تعوَّدوا على العودة لمصادر متأخرة مثل ابن الأثير وابن كثير لأنها عُرفت أولاً. ولذلك كان مهماً من جانب ڤلهاوزن العناية بِقِدَم المصدر، ثم بتحليل تركيبه الكتابي: الاكتشاف مثلاً أنّ أهمَّ رُواة أخبار الفتنة الأُولى أو الكبرى هما: أبو مخنف وسيف بن عمر. وقد شكّك ڤلهاوزن (بغير حق كما تبين حديثاً، وإن يكن الأستاذ ماديلونغ ما يزال على رأي ڤلهاوزن) بحيادية سيف وموضوعيته، وسار على رأيه المُستشرقون والعرب. وإذا كان من المحمود السير على خُطاه في الثقة بنصّ الطبري ومصادره، فما كان من المستحسن اتباعه بشكلٍ أعمى في الفهم «القومي» للتاريخ العربي الأول. كان ڤلهاوزن من مؤيدي الوحدة القومية الألمانية، ومن أنصار المشروع البسماركي، بينما ما كان ممكناً في القرن السابع الميلادي الحديث عن دولةٍ قوميةٍ عربية. بَيْد أنّ كلَّ المؤرّخين العرب تابعوهُ في تحليله هذا لطابع الدولة، وكتبوا عشرات الدراسات في الشعوبية. وتبعاً لرأيه الأول اعتبر ڤلهاوزن العصر الأموي استمراراً للعصر الراشدي من حيث الطابع العام: العربي. وقد سايره في ذلك مُستشرقون من مثل هنري لامنس H.Lammens اليسوعي الفرنسي، لكنْ لأسبابٍ مختلفة. فموقفه الإيجابي من الأمويين كان لاعتقاده أنهم «قليلو الدين»، وأنّ هذا

الأمر هو سبب حُسْن معاملاتهم للمسيحيين! أما العرب، فإنّ القوميين المتحمسين فقط نظروا إلى الأُمويين تلك النظرة الإيجابية. ثم ثار عليهم (أي على الأمويين) التقدميون في الستينيات والسبعينيات باعتبار أنهم كانوا طُغاةً ورأسماليين. وأعرض عنهم الإسلاميون في عصر الصحوة، لانحرافهم عن الدين، باستثناء عمر بن عبد العزيز!

وكان من حُسن الحظّ أنّ عبد الرحمن بدوي ـ الذي لاحظ نجاح كتاب **الدولة العربية** الذي ترجمه زميله أبو ريدة ـ قام بترجمة بحثٍ آخَرَ صغيرٍ لڤلهاوزن، ألصق باهتماماته الأقدم باعتباره لاهوتياً بروتستانتياً متحرراً، هو: **الخوارج والشيعة**. وقد ظهرت في هذا البحث طريقته التاريخانية في نقد النصوص وفي الانتقاء بينها، وفي إعادة التركيب استناداً إلى «منطق التاريخ» وعقلانيات الممكن. لكنّ الطريف أنّ البحث هذا ظلّ عديم التأثير تقريباً في أوساط الأكاديميين العرب. وربما عاد ذلك لسببين: حماسة ڤلهاوزن للخوارج، وفيلولوجيته التدقيقية التي تجعل المتابعة عسيرةً داخل تلافيف العرض. وحماسة ڤلهاوزن لمن سُمُّوا من جانب خُصومهم من الشيعة ثم السُّنَّة بالخوارج، مفهومة. فهم بالنسبة له مثل البروتستانت. وهم يتفقون مع ميوله في مُعاداة المؤسسات الدينية التقليدية ذات القداسة والسطوة. ثم إنه مُعجبٌ بفعاليتهم السياسية والعسكرية ذات الدوافع الطهورية. وقد فرَّق ڤلهاوزن بين الشيعة والخوارج باختلاف الأُصول الاجتماعية: فلاحين وبدو. لكنّ هذه التفرقة (والتي قلتُ بها في كتابي: **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، 1984) تستدعي التساؤل في المرحلة الأُولى على الأقلّ، إذ في القبيلة أو العشيرة نفسها كان هُناك من هم من أنصار علي وأهل بيته، ومن هم ضدَّهم. والأمر نفسه يُمكن قولُهُ عن ذهابه إلى

«عروبة» الخوارج، و«أعجمية» الشيعة. فقد كان الطرفان أو الحزبان، وطوال العصر الأُموي في غالبيتهم، عرباً أقحاحاً. وما ذهب إليه دوزي في ما بعد ـ استناداً إلى بدايات ڤلهاوزن ـ من تشابُه بين أفكار الزرادشتيين والفُرس القُدامى من جِهة، وغُلاة الشيعة من جِهةٍ ثانية، لا يستحق النظر والمُراجعة، إلاّ بعد القرن الثالث الهجري، وهو زمانٌ يتجاوزُ بكثير حِقَبَ النشوء الأُولى، والتي أعطت تلك الفِرَقَ طابعها الباقي.

وما قام أحدٌ من العارفين بالألمانية من العرب بترجمة دراستَي ڤلهاوزن عن حياة النبي ﷺ بعد الهجرة، وعن تنظيمات الجماعة الإسلامية الأُولى بالمدينة. وقد أراد ڤلهاوزن من وراء دراسته الصغيرة عن النبي تجاوُزَ تهويمات ومُبالغات ڤايل وشبرنغر، بالاستناد بشكلٍ كاملٍ للمصادر وقراءتها نقدياً. أما في «الجماعة الأُولى» فقد درس نصَّ كتاب النبي أو عهد النبي بين المهاجرين وأهل يثرب. وربما كانت ترجمتُهُ لو تمّت مُفيدةً في الاطّلاع على أُسلوب ڤلهاوزن في قراءة النصوص الدينية ونقدها استناداً إلى جدليات علائقها بالجماعة المنتجة.

الفصل السابع

التأثيرات الاستشراقية الألمانية

في البُحوث والدراسات الحضارية

اشتهر تيودور نولدكه كثيراً لدى العرب والمسلمين بسبب كتابه: **تاريخ القرآن**. وقد بدأ الرجل الاهتمام بالنص القرآني في أُطروحته للدكتوراه عام 1859. ثم انصرف للدراسات الفيلولوجية العربية والسامية، وكتب في المُعلَّقات وفي الشعر الجاهلي، وفي تاريخ الغساسنة، وتاريخ العرب والفُرس... الخ ليعودَ للاهتمام بالقرآن وعلى مدىً مُتطاول بحيث صدر مُجلَّدان مُوسَّعان من تاريخ القرآن في حياته، والثالث بعد وفاته، وبمعاونة تلميذيه شڤاللي وبرتزل. وما عرف أحدٌ من العرب تقريباً ماذا في هذا الكتاب. إذ لم يُترجمه أحدٌ، إلى لغةٍ غربيةٍ أو شرقية، كما أنَّ أحداً ما كتب عرضاً عنه يُمكن من خلاله فهم أُطروحاته(*). وقد قال لي الدكتور عبد الرحمن بدوي مرةً إنّ الشيخ أمين الخولي ربما قرأ عن الكتاب، وأراد ترجمته، وكلّف بعض تلامذته العارفين بالألمانية بذلك؛ لكنه لا يعرف لماذا لم يظهر المشروع أو يكتمل ككثيرٍ من مشروعات

* ربما باستثناء ريجيس بلاشير في المقدمة التي كتبها لترجمته للقرآن إلى الفرنسية.

الشيخ الخولي. وكان نولدكه (إلى جانب آلوارت) بين أوائل من درسوا مُشكلة الانتحال في الشعر الجاهلي، وهو يميل إلى أنّ أكثر ذلك الشعر صحيح النسبة، وإن لم يكن يُمكن الوثوق بدقة نقل كثيرٍ من ألفاظه ومفرداته. بَيْد أنَّ أحداً في الغالب لم يعرف تلك البُحوث، وما أثَّرت في أعمال طه حسين، لأنّ ترجمتها إلى العربية (على يد عبد الرحمن بدوي) تأخّرت إلى ثمانينيات القرن العشرين.

وكان قسطنطين زريق، قد ترجم لنولدكه في الثلاثينيات كتابه عن «أُمراء غسّان» لكنه لم يؤثّر كثيراً في الدراسات عنهم، لطرائقه الفيلولوجية الدقيقة التي لا تترك مجالاً للسرد التاريخي، ولا ندري كيف يُمكن ترتيب وإعادة تركيب القصص العربي الأدبي والتاريخي عنهم استناداً لمخطَّط نولدكه ذاك، الذي لم يكن بيده لذلك التحقيب غير بعض الأبيات الشعرية من زمن أواخر اللخميين والغساسنة.

أمّا في المجال الأدبي، فقد كانت تأثيرات المُستشرقين الألمان الأهمّ متمثلةً في نشراتهم للنصوص الأدبية القديمة مثل **عيون الأخبار**، و**الكامل** للمبرّد، و**الاشتقاق** لابن دُريد، وجزءٍ من الأغاني. ومع ذلك فعندما قام الدكتور عبد الحليم النجّار في الخمسينيات بترجمة دراسة يوهان فِك Fück: «العربية» شكّل ذلك تقدُّماً لافتاً في مجال الدراسات الفيلولوجية. وقد كان مقصد فِك تصحيح ما وقع فيه فوللرز الذي اعتبر العاميات لغاتٍ مستقلة، كما اعتبر لغة القرآن دارجة قريش. لكنه أفاد أيضاً من الدراسات السامية المُقارنة، ومن لسانيات دو سوسير. وكان فِك قد كتب تاريخاً شاملاً للاستشراق، حظي فيه الاستشراق الألماني حتى

الحرب الثانية بموقعٍ بارز. لكنّ ترجمة الكتاب تأخرت حتى التسعينيات من القرن العشرين. ولذلك ظل الدارسون يرجعون إلى كتاب نجيب العقيقي: المُستشرقون (1 ـ 3)، وأكثر من نصف مادته مأخوذة عن كتاب فِك.

وقد نُقِلَ للعربية كتابان عن «الحضارة»، أولُهما كتاب جوزف هل Hell (أستاذ الدارس اللبناني المعروف عمر فروخ): «**الحضارة العربية**»، والثاني كتاب هانزشيدر Schaeder: «**روح الحضارة العربية**» وترجمه عبد الرحمن بدوي. وما ترك كتاب هل تأثيراً يُذكَر رغم اهتمامه بالمؤسسات، وتركيزه على الطابع المادي للحضارة. أما شيدر فيثير ذلك الجِدال القديم حول هوية الإسلام والحضارة العربية وهل هي سامية أم هيللينية؟ وهو جِدالٌ بدأ قديماً أيام إرنست رينان. وقد تأثر وقتها بالنظريات العنصرية النابعة من التطوُّرية الداروينية، والوضعانية الكونتية. وكان الجانب الإيجابي الوحيد فيه؛ إن كانت له إيجابيات: الخروج أو إمكان الخروج من التنازع حول الإسلام وأُصوله بين اليهودية والمسيحية؛ أو هل هو هرطقةٌ يهوديةٌ أم هرطقةٌ مسيحية؟! أمَّا في المرحلة الجديدة (عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين)؛ فما كانت له نتيجةٌ غير تجديد أو إغراق النقاش في وُحول مقولتَي الأصالة والإبداع أو النقل والتقليد. لكنْ لا بد قبل العودة لتأمل ذلك من متابعة «التاريخ الثقافي» أو أُطروحة «التاريخ الثقافي»، أحد مجالات التأثير الكبير من جانب المُستشرقين الألمان على الفكر العربي في النصف الأول من القرن العشرين. في هذا الصدد تبرز الشخصية الكبيرة لكارل بروكلمان، تلميذ فيشر ونولدكه، والذي كان مثلهما في الإصرار على تمثيل الدراسات السامية والعربية معاً. ولذلك فقد ألَّف في

نحو اللغات السامية وفقهها، كما ألّف في النحو العربي. وقد ترجم رمضان عبد التواب (تلميذ رودلف زلهايم، الذي خَلَفَ هلموت ريتر في فرانكفورت) كتاب بروكلمان هذا في السبعينيات، وأفدْنا منه جميعاً. لكنَّ **تاريخ الشعوب الإسلامية** لبروكلمان، وهو كتابٌ مدرسيٌّ متواضع، تُرجم من جانب منير بعلبكي، وعن الإنكليزية، في الخمسينيات. وبسبب إيجازه وشموله في الوقت نفسه، فقد ساد في السنوات الأُولى بالجامعات، إلى أن حلَّ محلَّه كتاب حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الإسلام السياسي**.

بَيْد أنّ التأثير الأكبر لبروكلمان عند العرب وعليهم جاء من عمله العظيم: **تاريخ الأدب العربي**، وهو في الحقيقة تاريخٌ للكتابة العربية عبر العصور، وفي شتى الفنون، المُؤلَّفات والمُؤلفين، ومن القرن الثالث وحتى القرن الثالث عشر بل وأوائل الرابع عشر الهجري (منتصف القرن التاسع عشر الميلادي). عمل بروكلمان أربعين عاماً في كتابه، وأصدره في ثلاثة مجلدات، كل مجلدٍ يزيد على الألف صفحة، ثم تلته ثلاثة ملاحق للإضافة والتصحيح، أوصلت الكتاب إلى حوالى الستة الآلاف صفحة مع الفهارس. وطريقة بروكلمان تقسيم الكتابة العربية إلى حِقبٍ وعصور، ثم تأتي تحت كل عصر الدول والنواحي والبلدان والفنون التأليفية المختلفة، وتأتي خلال ذلك تراجم المُؤلّفين في كل فن، وعناوين ما ألّفوه، وذكر لأماكن المخطوطات الباقية من تلك المُؤلَّفات. وقد بدأ العرب بترجمة الكتاب في الستينيات، وما اكتمل حتى الثمانينيات. لكننا صرنا جميعاً عيالاً عليه، شأن سائر الباحثين والدارسين والمعنيين بالتراث العربي. ولا شكَّ أنّ الرجل أفاد من مصادر تلك

الأدبيات التي كان الألمان قد نشروها مثل **الفهرست** لابن النديم و**كشف الظنون** لحاجي خليفة. لكنه اطّلع ولا شكَّ أيضاً على المئات من فهارس المخطوطات، ومئات أُخرى من المخطوطات في مكتبات أُوروبا حتى لا يقع في الخطأ.

على أنه ما كاد بروكلمان العامل الدؤوب يغادر هذه الدنيا، حتى بدأ التفكير في تجديد كتابه أو استكماله؛ وبخاصةٍ بعد انكشاف عشرات ألوف المخطوطات بتركيا والمغرب وغيرهما. ثم إنّ العمل تَضَمَّنَ الكثير من الأَوهام. وعلى هذا الأساس بدأ فؤاد سزكين (التركي الأُصول، والذي يتولى منذ أربعين عاماً إدارة معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت) يعمل مطلعَ الستينيات على الإضافة والتصحيح بمساعدة ودعم أُستاذه ريتر. وقد تبين له مع البدء بالعمل أنّ الأمر يحتاج إلى تأليفٍ جديدٍ تماماً. بَيْد أنه لم يُؤمّل الشمول كما أمّل وأنجز بروكلمان، بل اكتفى بالتخطيط لكتابة اثني عشر مجلداً في فنون التأليف الرئيسية حتى العام 432هـ؛ وسمَّى عمله فعلاً: **تاريخ التراث العربي**. وقد قارب إتمام ذلك قبل عدة سنوات، وأضاف إلى معارفنا الكثير؛ وبخاصةٍ أنّ الأجزاء الصادرة من عمله تُرجمت إلى العربية بالمملكة العربية السعودية؛ في حين كان عمل بروكلمان قد تُرجم بمصر، ونشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ولدينا من ضمن تأثيرات تيار التاريخ الثقافي الألماني، أو الاستشراق المكتوب بالألمانية، كتاب آدم متز Metz، الذي سمّاه هو **نهضة الإسلام** أو رينسانس الإسلام، وترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة تحت عنوان: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**.

والكتاب رغم قِدَمه (من العام 1922) نادر المثال في فكرته، وفي معرفته بالمصادر. لقد أفاد طبعاً من مُؤلَّفات ألفرد فون كريمر، لكنه كان أكثر منه رجوعاً للمصادر، وأكثر اهتماماً بالمناحي الأدبية والفنية، وليس الفكرية والمؤسسية وحسْب. بَيْد أنّ أهمَّ ما فيه أمران اثنان: المقدمة النظرية التي وضعها للتاريخ الثقافي ومعناه، والعناية القوية بفكرة المؤسسة ومسألتها. وأنا شبه متأكد (فالوقت لا يتسع للمُقارنة الآن) أنّ جورجي زيدان، رائد التاريخ الثقافي بالعربية أفاد من الكتابات الألمانية في هذا المجال، وقد يكون آدم متز أفاد من كتاب: **تاريخ التمدن الإسلامي** المكتوب عشية الحرب الأُولى. ثم أفاد منه بعد الترجمة في الأربعينيات عشرات إن لم أقل مئاتُ الدارسين العرب، الذين نشروا مُؤلَّفاتٍ على مثاله، في موضوعاتٍ شتى، وإن لم تبلغ مبلغه في الجودة والإتقان. ومع ذلك، لا أحسبُ أنه بين أولئك الذين أعطوا النهضويين العرب (محمد عبده وزيدان ورفيق العظم وأحمد فتحي زغلول وأحمد شفيق باشا ومحمد دياب ورشيد رضا وعبد القادر المغربي ومحمد كرد علي. . . الخ) فكرة المدنية، وقوانينها وآلياتها وشروط نشوئها وانهيارها. فقد شغلت هذه الفكرة العرب منذ الطهطاوي وعلي مبارك، وصولاً لحسين المرصفي وجمال الدين الأفغاني ورفيق العظم ومحمد عبده ومحمد فريد وجدي وشمس الدين سامي وولي الدين يكن وعبد الحميد الزهراوي وعبد العزيز جاويش وشكيب أرسلان وعباس محمود العقاد. وأحسبُ أنهم أفادوا فيها من الفرنسيين من أمثال غيزو وغوستاف لوبون، كما عرفوا بعض أفكار التطوُّريين البريطانيين وأفادوا فيما بعد من الألمان في التطبيقات على المجال التاريخي الإسلامي.

الفصل الثامن

التأثيرات الاستشراقية الألمانية
في دراسات الفكر الفلسفي الإسلامي

ما كان كتاب آدم متز: **رينسانس الإسلام**، أول ما ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ إذ ترجم قبله وبعربيةٍ قشيبةٍ وفهمٍ دقيقٍ للمصطلح الفلسفي العربي والألماني كتاب دي بور المُسمَّى: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ودي بور مُستشرقٌ هولنديٌّ مغمورٌ كان يكتب بالألمانية لدراسته على المُستشرقين الألمان. والكتاب ليس رائعاً؛ لكنْ ربما ترجمه أبو ريدة لطابعه المدرسي، وأنه يُعطي لمحاتٍ عمّا اعتبره الروح العامّ للتفكير الفلسفي في الإسلام؛ بحيث يسهُلُ فهمُهُ على الطلاب. ويقول أبو ريدة إنه عرف الكتاب والمُؤلّف أثناء دراسته بباريس خلال الحرب الثانية. ويبدو أنه تعلّم الألمانية عندما أقام لبعض الوقت بسويسرا وألمانيا. ويمثّل الكتاب النزوع السائد آنذاك والقائل أنّ الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة الإغريقية الكلاسيكية. أما «الفلاسفة» في عالم الإسلام الوسيط فهم أولئك الذين اعتنقوا هذه الفكرة عن «الحكمة»، وراحوا يقلّبون النظر في إمكان التوفيق بين التفكير العقلي اليوناني والنصّ الإسلامي، من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد. وقد ظلَّ هذا الكتاب مستعملاً في الأوساط الجامعية حتى الستينيات، رغم ظُهور كتبٍ عربية في تاريخ الفلسفة

أفضل منه. على أنّ الدكتور أبو ريدة ترجم دراستين مُهمتين فعلاً وعن الألمانية بعد كتاب دي بور، وهما: **مذهب الذرّة عند المسلمين وفلسفة الرازي** لپينيس Pines، و**مذهب الجوهر الفرد عند المُتكلّمين الأولين في الإسلام** لأوتو برتزل (كلاهما عام 1946). والمذهب الذِّرِّي (أو الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد) في نشوء العالم وتركيبه معروفٌ لدى ديمقريطس ومن وافقوه من الفلاسفة الطبيعيين باليونان، وهو ليس مذهب أرسطو الذي انجذب إليه متفلسفة الإسلام. وقد أخذ بمذهب الذَّرَّة هذا كل المُتكلّمين في الإسلام، باستثناء النظّام وسمَّوه: الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ. فالعالم يتكوَّن بحسب هذا المذهب من جواهر وأعراض، والجواهر تنقسم إلى حدودٍ معينةٍ لا تتعداها تسمح بالقول إنّ لها بدايةً، وخالقاً. ويحدث التشكُّل من طريق إضافة الأعراض إليها، ومن طريق تراكب الجواهر بأشكالٍ مختلفةٍ تؤدي إلى ظُهور أشياء مختلفة. على كل حال حاول المُتكلّمون المسلمون اعتقاداً منهم أنّ هذه الفيزياء هي العلمُ بعينه، التوفيق بين هذا المذهب، وفكرة الخلْق القرآنية، وما أمكن ذلك؛ لكنّ المُتكلّمين المسلمين وبعض «الحكماء» غير الأفلاطونيين والأرسطيين، ما ثناهم الفشل عن الاستمرار في محاولات التوفيق. وفي الكتب الكلامية القديمة عشرات الصفحات في الجوهر والجسم وما شابه، تحاول الخروج بفهمٍ نصف معقول أو مقبول للأمر. والغزالي (-505هـ/ 1111م) الذي يقول بالمذهب الذِّرِّي، يُكفّر الفلاسفة (وهو يقصد الفارابي وابن سينا وابن ملكا والعامري... الخ) لثلاثة أسباب، أهمها أنهم يقولون بقِدَم العالم استناداً إلى قِدَم المادة الخارجة من القوة إلى الفعل بتحريك المحرِّك الأول! وكان ماكس هورتن قد كتب دراساتٍ

استعراضيةً عن مذاهب المُتكلّمين مطالعَ القرن العشرين، استناداً لمصادر متأخرة، وترجم إلى الألمانية قسماً من نصّ النيسابوري المُعتزلي **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، وهو النص الذي نشرتُه محقَّقاً بالاشتراك مع الزميل الراحل د. معن زيادة في بيروت عام 1979). ثم نشر هلموت ريتّر عام 1928/ 29 **مذاهب الإسلاميين** للأشعري (–324) وفيه نصوصٌ منقولةٌ عن المصادر الأصلية بشأن هذه الفيزياء أو مذهب الجواهر، فعمد أوتو برتزل ـ تلميذ نولدكه، والذي عمل على القِراءات القرآنية، وأكمل كتاب أستاذه في تاريخ القرآن! ـ إلى كتابة دراسةٍ عن فصل «الأجسام» في كتاب الأشعري (وقد ترجمها أبو ريدة هنا كما سبق القول)، كما كتب بينيس في الموضوع نفسه دراسةً أكثر حذقاً وتطوُّراً استناداً إلى مصادر إسلامية ويونانية وهندية. وهذه الدراسة عجيبةٌ من حيث الجدَّة والفهم النافذ لتحويرات وتحوُّلات وتأويلات هذا المذهب خارج بيئات ودوائر نشوئه عبر أكثر من عشرة قرون، وبخاصةٍ لدى المسلمين ومسيحيي العصور الوسطى. وما اقتصر تأثُّرُ أبو ريدة بالألمان على الترجمة؛ بل إنه استعان بهم ورجع إليهم في عمله الأهمّ: نشر **رسائل الكندي** (1، 2) في الخمسينيات. فقد أفاد في ذلك من مُؤلَّفات ديتريشي وفون كريمر وهورتن. والأمر الأخير الذي أودُّ الحديثَ عنه في ما يتصل بالدكتور أبو ريدة أنه ضرب بعُمق فهمه لما يترجمه، وحسن رجوعه إلى مصادر النصّ كلّها تقريباً، مثلاً صالحاً لكل المترجمين اللاحقين الذين ما بلغ منهم أحدٌ مبلغه لهذه الناحية، رغم ضآلة ما تَرجم عن الألمانية للأسف خلال نصف قرنٍ من الزمان. وقد قابلته للمرة الأُولى أواخر السبعينيات في مؤتمرٍ ببرلين. ولا أدري لماذا لم نُصادفه أنا ورفاقي في النصف الثاني من

الستينيات، حين كنا نسعى «للسماع» على سائر المشاهير بكلية دار العلوم والأزهر وجامعة القاهرة والإسكندرية وعين شمس، فربما كان وقتها خارج مصر مدرّساً بإحدى الجامعات العربية. ولذلك ما كانت ترجماتُهُ بين دوافع اتجاهنا للذهاب إلى ألمانيا للدراسة العُليا بعد التخرُّج؛ بل كان عبد الرحمن بدوي هو الذي نشر السحر الألماني في صفوف الشباب المصري والعرب الذين كانوا يدرسون بمصر، مع أنه هو اختار التقاعد بفرنسا وليس بألمانيا في ما بعد. وما عرفنا السبب وقتَها، ونحن نعرفُهُ الآن بعد صدور سيرته. فبدوي من أتباع الثقافة السياسية الألمانية لحقبة ما قبل الحرب الثانية، وهو يعتبر الحياة والثقافة بألمانيا بعد الحرب الثانية بيئة ذُلٍ وانفصام وتعاسة. أمّا نحن القلة من المتلهفين على السفر إلى ألمانيا بين طلبةّ الأزهر، فقد كان بين مشجّعاتنا بالإضافة إلى التأثير العام لبدوي: محمد البهي، الذي كان وزيراً للأوقاف وشؤون الأزهر (1962 ـ 1964)، وهو من خريجي ألمانيا أواسط الأربعينيات. وقد أرسل عدة شباب للدراسة بمنحٍ في ألمانيا، وعاد بعضُهم أثناء وجودنا بالأزهر، وأعجبنا سَمْتُهُم وشخصياتهم النشطة، ومن بينهم وزير الأوقاف المصرية الأسبق محمود زقزوق، الذي درّسنا عام 1969. وقد كانت أُطروحته بألمانيا دراسةً مُقارنة بين ديكارت والغزالي. وقد اتجه في البداية للتعريف بالاستشراق الألماني، فكتب مقالاتٍ عن كتاب رودي پاريت: **محمد والقرآن** الذي سبق أن ذكرتُ ترجمتي له إلى العربية عام 2008. لكنّ رأيه بالاستشراق ساء في ما بعد، ونشر كتابه المشهور بعنوان **الاستشراق والصراع الحضاري**.

ما كانت الموجةُ التي تسنَّم ذُراها عبد الرحمن بدوي منذ الأربعينيات، أولى موجات الاهتمام بالفلسفة الألمانية، والأدب

الألماني، والاستشراق الألماني. فمنذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر اعتبرت ألمانيا الدولة العثمانية والمشرق الإسلامي حليفاً استراتيجياً لها، وعملت على إيجاد مؤسسات للاهتمام بذاك العالم، كما عملت على عقد الصِلات مع السياسيين والمثقفين المسلمين. وقد انتشر منذ أيام الدولة البروسية القناصل والرحّالة وعُلماء الدراسات البيبلية والآثار في البقاع الإسلامية من المشرق العربي(فلسطين ومصر والعراق وسورية ولبنان والأردن)، وإلى الهند وآسيا الوسطى وتركستان، جامعين للمعلومات، ومكتشفين للآثار، ومقتنين للمخطوطات، وناشرين للنصوص. وعاونوا في استانبول بإقامة الكليات الحديثة، ومدارس تدريب الجيش والأسطول. وكما سبق القول فقد كانت لهم إسهاماتٌ في الجامعة المصرية، وفي دار الكتب المصرية أو الخديوية قبل ذلك. ونعرفُ من **ساعات بين الكتب** للعقّاد الصادر عام 1922 أنّ المصريين ما كانوا يعرفون فقط دراسات المُستشرقين؛ بل عرفوا ماكس نورداو والتطوُّريين الألمان؛ لكنْ طبعاً على حاشية معرفتهم وغرامهم بالتطوُّرية البريطانية. والمعروف أنّ العقاد كتب بعد ذلك كتيّباً في «**عبقرية غوته**» Goethe (يكتبه: جيتي)، ذكر فيه بعض المعلومات المأخوذة من الموسوعة البريطانية عن الأدب الألماني، والرومانطيقيين الألمان. ونعرفُ الإعجاب لدى الوطنيين الشباب بالتنظيمات الحزبية الفاشية والنازية؛ بل وببعض النظريات العنصرية التي تظهر آثارٌ من الإشادة بها في سيرة بدوي. وقد قام أحمد حسن الزيات عام 1924 بترجمة «آلام ڤرتر» لغوته، لكنْ ليس عن الألمانية مباشرةً بل عن الفرنسية، شأن معاصره الأكبر سناً

مصطفى لطفي المنفلوطي مع الرومانطيقيين الفرنسيين (انظر دراسات ناجي نجيب عن ذلك).

ظهر عبد الرحمن بدوي أواسط الأربعينيات إذن مثل «جاروفة» تهتمُّ لكل شيءٍ في ما اعتُبر وقتها توجهات حداثية في حقبة ما بين الحربين. وما كان ذا اهتمام بارزٍ في البداية بالدراسات الاستشراقية؛ بل كان معنياً بالدراسات الألمانية عن الفلاسفة الكلاسيكيين أفلاطون وأرسطو وسقراط، وبالرومانسيين والإنسانويين الألمان أمثال شلنغ وهردر وشيللر وشوبنهاور وهمبولت. وأظن أنه أولُ من عرف وعرَّف بهايدغر بالعربية، كما يظهر من أُطروحته: الزمان الوجودي (والتي تُذكّر بالكينونة والزمان لهايدغر)*. لكنه ما لبث أن اشتبك مع پاول كراوس وماكس مايرهوف، الألمانيين اليهوديين المقيمين بالقاهرة، واللذين كانا يعملان من ضمن تقاليد المُستشرقين الألمان في تاريخ العلوم الكلاسيكية المنتقلة إلى العرب والمسلمين عبر الترجمات، وفي تاريخ التفكير الفلسفي الكلاسيكي الذي أمسك المتفلسفون العرب والمسلمون القُدامى بتلابيبه وعملوا فيه تأويلاً وتحريراً وشرحاً واستلهاماً. وفي حين اهتمَّ ماكس مايرهوف (طبيب العيون) أكثر بالطب والعلوم التطبيقية في مواريث اليونان والعرب، اهتمَّ كراوس أكثر بالموروث الفلسفي. لكنّ الرجلين أثارا ببحوثهما مسألتين حساستين في ماهيات الثقافة الإسلامية الوسيطة (المُدوَّنة بالعربية): مسألة الأصالة، أو طبيعة علاقة العرب بالكلاسيكيات، وهل كانوا منتجين ومبدعين أم أنهم ظلوا نقلَةً وشارحين ـ ومسألة التحرر

---

* نشرت دار الكتاب الجديد المتحدة ترجمة رائعة للكتاب أنجزها الفليسوف التونسي فتحي المسكيني (2012).

الفكري أو الزندقة في اعتقادات وأعمال المتفلسفين أمثال ابن المقفع وابن الراوندي وأبي عيسى الورّاق، ومحمد بن زكريا الرازي. ونعرفُ اليومَ؛ بل ومنذ الستينيات أنّ هؤلاء المتفلسفة (والمُعتزلة من قبل) ربما ما كانوا زنادقةً (أي مانوية، كما أوضح شيدر)، ولا حتى من «المتحررين» فكرياً (شأن إنسانويي الألمان في القرن الثامن عشر!)، ولكنهم أغرقوا في الجِداليات بحيث اعتُبروا مبتدعةً أو زنادقة بَيْد أن التركيز على تلك الشخصيات المنشقّة أو الغريبة، أثار شكوكاً لدى العرب والمسلمين في موضوعية هؤلاء المُستشرقين، ومشاعرهم السلبية إزاء الإسلام. أمّا تجديد مبحث الأصالة الإبداعية، فقد كانت له ردودُ فعلٍ أكبر وأبعد أثراً. إذ سارع الشيخ مصطفى عبد الرازق، أستاذ الفلسفة الإسلامية القديم بالجامعة المصرية، وشيخ الأزهر في ما بعد، إلى تشكيل تيار للأصالة، إذا صحَّ التعبير. وبمقتضاه؛ فإنّ الأصالة العربية والإسلامية تتجلّى تدريجياً على النحو التالي: عُلماء أُصول الفقه الأكثر أصالةً في مناهجهم وأعمالهم التقعيدية، ثم عُلماء الكلام، ثم الصوفية، وأخيراً المعروفون تحت اسم فلاسفة الإسلام. سجَّل عبد الرازق (شقيق علي عبد الرازق، صاحب: **الإسلام وأُصول الحكم** فكرته هذه في دروسه، وكتبه القليلة وبخاصةٍ كتابه: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (1944)، واندفع تلامذته من أمثال علي سامي النشار ومحمود قاسم وأبو العلا عفيفي ومصطفى حلمي... وعبد الرحمن بدوي، منتصرين لهذا التيار أو ذاك، استناداً إلى القرب من الأصالة أو الابتعاد عنها. وعندما ذهبتُ للدراسة بكلية أُصول الدين بجامعة الأزهر أواسط الستينيات، كان النقاش ما يزالُ مشتعلاً حول مسألة الأصالة؛ لكنّ الإسلاميين كانوا على وشك تسلُّمها وقَودها باتجاهاتٍ ما كان مصطفى عبد الرازق ولا تلامذته ذوو

الصبغة الأكاديمية، يتوقعون شيئاً منها. وفي حين حسم محمود قاسم أمره لصالح عقلانية وإبداعية ابن رشد ثم المُعتزلة؛ ذهب النشار إلى الإشادة بعظمة الوسطية الأشعرية، وأبو العلا عفيفي ومصطفى حلمي للاهتمام بالعرفان الصوفي. أمّا بدوي، والذي شارك في بدايات النقاش بقوة؛ فقد بدا حتى الثمانينيات مفتوناً بعلاقات التناصّ بين العرب واليونان، والعرب والألمان. وما بقي عند التأصيلية طويلاً، وانطلق وراء دوامة الترجمات إلى العربية، وأبعادها التحررية والإنسانوية والزندقية. ولذلك ما فهمتُ حتى الآن أسباب التباس موقفه من بحوث مايرهوف (من الإسكندرية إلى بغداد) وپاول كراوس (عن محمد بن زكريا الرازي) ونيبرغ عن ابن الراوندي (وقد نشر نيبرغ بالقاهرة كتاب أبي الحسين الخياط المُعتزلي: **الانتصار والرد على ابن الراوندي المُلحد**، 1925).

عندما ذهبتُ للقاهرة أواسطَ الستينيات إذن كان الموقف قد بدأ بالتحوُّل ليس عن المُستشرقين الألمان وحسْب؛ بل عن أعمال سائر المُستشرقين. وكان كتاب محمد البهي: «**الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**» (1959) والذي تَضَمَّن ملحقاً كان قد نشره عام 1957 عن المُستشرقين والمبشرين وأعمالهم ضد الإسلام؛ قد صار سيّد الساحة. وتظهر في الملحق ـ الذي بدا بصورة مضبطةٍ اتهامية جاهزة للعرض على القضاء ـ أسماء أكثرها بريطانية وفرنسية؛ لكنْ بينها أيضاً أسماء ألمانية من ضمنها پاول كراوس وماكس مايرهوف وهلموت ريتّر. كانت الحرب الباردة في أَوج استعارها، والعقائديات والقطعيات لا تحب التمايزات ولا تأبه لها. وقد شهد ذلك العقد بداية مسارٍ في السياسة والثقافة أفضى بنا إلى حيث نحن اليوم. ولله الأمر من قبل من بعد.

الفصل التاسع

مصائر الاستشراق ومآلاته

ما كان إدوارد سعيد أول الحاملين منهجياً على الاستشراق؛ بل سبقه إلى ذلك ثلاثة دارسين عرب وواحدٌ بريطاني. أنور عبد الملك كتب عام 1963 في مجلة «ديوجين» مقالةً شهيرةً بعنوان: الاستشراق في أزمة (نشرتُ ترجمةً عربيةً لها في العددين اللذين أصدرْتُهما عن الاستشراق بمجلة الفكر العربي، 1981-1982) - وعبد الله العروي حمل على ثقافوية غوستاف فون غرينباوم G.V.Grünebaum في كتابه **أزمة المثقفين العرب** (نُشر بالفرنسية 1970)، ثم نُشر ذاك الفصل في **العرب والفكر التاريخي**، 1973. وعبد اللطيف الطيباوي الذي ما ترك للمُستشرقين البريطانيين لحوماً ولا عظاماً على أجدائهم الفانية في دراستين معروفتين. وفي السبعينيات جاء كُتيّب ماكس تيرنر M. Turner: «**ماركس ونهاية الاستشراق**»، ليدخل من باب نقد الاستعمار وأيديولوجياته لاعتبار الاستشراق إحدى تلك الأيديولوجيات. وقتَها كانت مدرسة فرانكفورت لنقد الحداثة والعقلانية تبلُغُ إحدى ذُرى تأثيرها في الأوساط الأكاديمية والطلابية. أمّا مدرسةُ الحوليات فكانت تكتب تاريخ أُوروبا الوسيط من جديدٍ، رابطةً شرق البحر المتوسط بغربه. في حين كانت مدرسةُ شيكاغو

للتاريخ تتحدث عن «التاريخ العالمي» وتَرَابُط العالَم منذ القرن الثامن قبل الميلاد! في حين عصفت الثورة المنهجية واللسانيات في العلوم الاجتماعيّة والإنسانية بمسألة المجالات الثقافية، وببقايا التاريخانية الفيلولوجية لصالح البنيوية التجريدية المناهضة لكلّ السياقات. ومع ثورة الطلاب عام 1968 ضد «النظام» في أُوروبا، وضد حرب ڤيتنام في الولايات المتحدة؛ بدا كأنما «نهاياتُ القرن» قد حدثت في أواسطه، كما بدا كأنما اليسارية التقدمية تتجه للانتصار؛ لكنْ ليست تلك السوڤياتية؛ بل ما سُمّي بالاشتراكية ذات الوجه الإنساني، بحسب تعبير روجيه غارودي وقتَها.

I

وما بدا رودي پاريت في كتابه عن الاستشراق الألماني، والصادر أواسط الستينيات (1965)، على علمٍ أو اعتبارٍ لكل تلك التطوُّرات، بل أكبر ما أهمَّهُ وصدمه كتاب محمد البهي: «**الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**»، وملحقه: «**المُستشرقون والمبشرون ومناهضة الإسلام**».

وقد كان له موقفان من الكتاب؛ **الموقف الأول** الشعور بالغدر ونُكران الجميل، **والموقف الثاني** الإصرار على الاستمرار في العمل حسب المناهج المُتَّبَعَة في نشر النصوص كما في دراستها. وكان اقتناعه أنّ العرب العقلاء سيظلّون يقدّرون ذلك رغم موجات التشدد التي بدأت بالظُّهور. وهي التوجهات التي استشرت في العقود التالية، وأثارت ذُعْر فرتز شتپات وردود أفعاله، كما سبق القول. كان پاريت بجامعة توبنغن أما ألبرت ديتريش، الذي كان أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية بجامعة غوتنغن، وخَلَفَهُ تلمان

ناغل في الثمانينيات كما سبق ذكره، فقد أصدر كتيّباً عام 1973 عمّا أنجزه المُستشرقون الألمان في مجالات تاريخ العلوم العربية، فذكر أعمال ڤيدمان وكونيتش وسزكين وأُولْمان وآخرين كثيرين بينهم هو. لكنه ما شعر بأنّ هُناك أزمةً تستحقُّ الحديث عنها. وقد اختلف الأمر في المؤتمر الذي جرى عام 1979 بعنوان: «الدراسات الإسلامية: التخصص ومُشكلاته». وقد نشر أعمال هذا المؤتمر مالكولم كير (الذي صار رئيساً للجامعة الأميركية ببيروت عام 1982، وخُطف وقُتل هُناك عام 1984)، وهو يتَضَمَّن دراساتٍ لألبرت حوراني في (التاريخ الإسلامي، التاريخ الشرق أوسطي، التاريخ الحديث)، ولجوزف ڤان أس (من ڤلهاوزن إلى بيكر: ظُهور التاريخ الثقافي في الدراسات الإسلامية، والتي سبق أن ذكرتُها)، وإدوارد سعيد (الإسلام، الرسالة الفيلولوجية، والثقافة الفرنسية: رينان وماسينيون)، وإدموند بورك (التقليد الفرنسي: سوسيولوجيا الإسلام)، وأَيرا لابيدوس (الإسلام والتجربة التاريخية للشعوب الإسلامية)، وياروسلاف ستاتكيڤيتش (الشعر العربي، ونظرية الشعر)، وفضل الرحمن (الدراسات الإسلامية ومستقبل الإسلام). وقد بدا لي من قراءة دراسات ذاك المؤتمر قراءةً متأنيةً أنّ اثنين من الحاضرين فقط (باستثناء إدوارد سعيد طبعاً، الذي كرّر في المؤتمر ما كان قد قاله في كتابه: الاستشراق عام 1978) شعرا بالأزمة، وهما: جوزف فان أس، وفضل الرحمن. فضل الرحمن رأى أنّ في الاستشراق قصوراً منهجياً يصعُبُ معه أن يستطيع أداء مهمة استشكاف التعقيدات المتعلقة بالمستقبل الديني والثقافي للمسلمين. وفان أس لاحظ أنّ موضوعة «التاريخ الثقافي» التي ازدهرت في الاستشراق الألماني تكاد تصلُ إلى نهاياتها.

والمعروف من ناحية أنَّ قلةً من المُستشرقين فقط (منهم برنارد لويس، وغابرييللي، وحوراني، وورودنسُون) ردَّت على إدوارد سعيد. كما أنَّ المعروف من ناحيةٍ ثانية أنّ سعيداً تَجَنَّبَ الخوضَ في التجربة الاستشراقية الألمانية بتاتاً. وفي **تعقيبات على الاستشراق** الصادر عام 1996 ذكر سعيد أنّ تجنُّبه لذكر الاستشراق الألماني يعود إلى أنّ خُطّته كانت دراسة الكتابات عن الشرق التي ارتبطت دولُ الكاتبين فيها بمشروع إمبريالي تحديداً. وهذا يعني أنه ما كان يعتبر الاستشراق الألمانيّ مُنخرطاً في مشروعٍ استعماري. لكنْ يظهر من ناحيةٍ أُخرى أنه ما كان يعرف ضخامة حجم ومجالات الدراسات الشرقية الألمانية، ولا مدى ارتباط بعضها قبل الحرب الأُولى وخلالها بمشروع الدولة الألمانية، وفكرة المجال الحيوي؛ لأنه يقول في آخِر الفكرة مسفِّهاً نُقّاده لهذه الجِهة إنّ هدفهم تبيان ذكائهم: «وأنهم يعرفون بوجود بعض الكتب الألمانية حول الشرق. وأنا أرغب في سماع من يأتي منهم ويخبرني عن النقطة التي تُشكِّل إسهاماً ألمانياً في موضوعي. . .»!

تحوَّل كثيرٌ من الدارسين الألمان للمشرقيات في الثمانينيات، بعد كتابات إدوارد سعيد، وماكس تيرنر، عن تسمية أنفُسهم "مُستشرقين"، وصاروا يتحدثون عن الاختصاص بالدراسات الإسلامية، وبعلم الإسلام. بينما انصرف آخرون لاعتبار أنفسهم مختصين بالأدب العربي، أو بالآثار الإسلامية، أو التاريخ الإسلامي؛ حسب تنوُّع مجالات اهتمامهم. بَيْد أنّ ذلك لم يَحُلْ دون تعرُّض كتاباتهم للهجمات من جانب فريقين غربيين: فريق النقديين الجذريين، وفريق أنثروبولوجيي الإسلام. وقد كان الأولون أشدَّ قسوةً وأبلغ تأثيراً. وأعني بتيار النقديين الجذريين أمثال

وانسْبورو وكوك وكرون وهوتنغ وتسمّرمان وبَڤرينغ وكريمر. وقد كان ظاهر نقد هؤلاء أنهم يحملون على الفيلولوجيا التاريخانية، التي اعتبروا المُستشرقين الألمان عُتاة ممثّليها. وفي حين كان إدوارد سعيد يحملُ على «الصور الاستشراقية» الاستعمارية عن الإسلام؛ كان النقديون الجذريون يعتبرون تلك الصُوَر متخلِّفةً في إيجابيتها وعقلانيتها الانتقائية، وملاءماتها غير المسوَّغة، والتي تُخْفي الحقائق أكثر مما تُظهرُها. وهو يعني من وجهة نظرهم أنَّ أُصول الإسلام غائبةٌ في غياهب التاريخ ولا شاهد عليها غير المصادر العربية المزوَّرة بعد قرنين على ظُهور الإسلام، والظن الغالب أنَّ النبيَّ محمداً صلوات الله وسلامه عليه ما كان أكثر من متنبّئ، ومثله أبو بكر وعمر، وأنَّ القرآن ما صار نصاً قانونياً إلاَّ بعد قرنٍ ونصفٍ على ظُهور هذا «الكشكول» المُسمَّى الإسلام، وأنَّ ذاك الدين هو في الأصل انشقاقٌ يهوديٌّ (في الغالب) أو نصراني! وهكذا ففريق النقديين الجذريين يرفض الاستشراقين الفيلولوجي/ التاريخاني، والآخر المعني بالتاريخ الثقافي والحضاري.

أما الفريق الثاني، فريق أنثروبولوجيا الإسلام، والذي وجَّه إلى فكرته الأنثروبولوجي طلال أسد نقداً قوياً، فقد انطلق من ظواهر الإسلام المعاصر، ليوجّه هجمةً ساحقةً إلى سائر الاستشراق: الألماني وغير الألماني. وقد تَزَعَّم دراساته هذه رجلان ذوا اتجاهين متباينين: الانثروبولوجي إرنسْت غيلنر صاحب كتاب **مجتمع مسلم***، الذي ظهر مترجَماً إلى العربية من جانب الأستاذ السعودي المعروف

* صدر في ترجمة عربية للأستاذ أبو بكر باقادر عن دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005.

أبو بكر باقادر قبل سنوات، وقد اعتبر الإسلام ديناً أُصولياً ذا نزوع طهوري لقيامه على النصّ المقدَّس الذي يصونه ويؤوله العُلماء، والذي كستْهُ الحضارةُ الإسلامية ثوباً تقليدياً قشيباً؛ لكنه يعود لأصله النصيّ القاسي في الأزمات؛ وكليفورد غيرتز، الذي رأى أنه ليست هُناك «نواةٌ صلبةٌ» للإسلام أو فيه، وأنه صار كشكولاً رمزيّاً، حطّمته الحداثة؛ وهُناك إسلاماتٌ متناثرةٌ اليوم في ما بين المغرب وأندونيسيا!

بَيْد أنَّ الاستشراق الألمانيَّ بعُجره وبُجرهِ، ما عانى لدى العرب والمسلمين من مُشكلات الاستشراق بعامةٍ فقط؛ بل كانت لغتُهُ أيضاً بين أسباب قصور تأثيره وعجزه عن التوصيل إبّان ازدهاره. فهُناك قلةٌ من العرب الأكاديميين استطاعت متابعة إنجازاته بعكس الاستشراقين الفرنسي والبريطاني. وهذا ظاهرٌ في شُهرة سائر المُستشرقين الإنكليز والفرنسيين لدى العرب، وضآلة شهرة كبار المُستشرقين الألمان. وقد كانت الترجمات عن الألمانية ضئيلةً في شتى مجالات العلوم الإنسانية؛ وفي الاستشراق بالذات. وقد أوضحنا من قبل أنَّ الدراسات القليلة التي تُرجمت تركتْ آثاراً واسعةً أحياناً، وبشكلٍ مباشرٍ (كتاب ڤلهاوزن عن الدولة العربية، أو كتاب يوهان فِك عن العربية أو كتاب زيغريد هونكه الشعبي: شمس الله تسطع على الغرب!) أو غير مباشر (أعمال بدوي عن التاريخ الفلسفي والثقافي للإسلام).

II

يُحاول الاستشراق الألماني مُراجعة مُشكلاته، والتوصل إلى الانضواء في أحد أربعة تخصُّصات: التاريخ، والأنثروبولوجيا

والسوسيولوجيا، وعلْم الدين، والدراسات الشرق أوسطية. وهذا عمل جيل الكهول، الذين بدأوا ينتجون في الثمانينيات. وما تزال بالجامعات الألمانية عشرون كرسي تقريباً تُعنى بالدراسات الإسلامية والعربية. وفي الكرسي أُستاذٌ رئيسي، أو أُستاذَان، وعدة أساتذة مساعدين أو مُشاركين. وهكذا فالعاملون في مجال دراسات العربية والإسلام، وفي القديم والحديث، يبلغون حوالى المائة والخمسين اليوم. وما تزال المجلات الأكاديمية السالفة الذكر تعمل (باستثناء مجلة الشرق Oriens التي أصدرها هلموت ريتّر وتوقفت قي الثمانينيات) وقد أُضيفت لها مجلاتٌ ونشراتٌ جديدة. ويصدر من الدراسات الأكاديمية عن الإسلام القديم والحديث حوالى الثلاثين كتاباً في العام، وأكثر من مائة مقال وهذا فضلاً عن عشرات الكتب الشعبية والمقالات ذات النزوع الذي يتعمَّد الإثارة.

وفي مطلع السبعينيات أُنشىء بجامعة توبنغن «أطلس توبنغن للشرق الأدنى» وهو يُعنى بالخرائط التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية والسكانية؛ ومن أقدم العصور حتى الوقت الحاضر. وقد زادت الخرائط الكبرى على المائة عدداً، والخرائط التفصيلية تبلغ عشرة أضعاف ذلك، مع عشرات الكتب الشارحة الملحقة بها. وقد انتهى المشروع مطالعَ التسعينيات؛ وشكَّل تقدُّماً كبيراً في مجال معرفة الشرقين الأدنى والأوسط.

وفي عام 1961/ 1962 أنشأت جمعية المُستشرقين الألمان بدعمٍ من وزارة البحث العلمي والتبادل الثقافي المعهدَ الألماني للبحوث الشرقية ببيروت، وكان هانس رومر المختص بالدراسات الإيرانية أول مُدرائه. وقد صار له في التسعينات فرعٌ باسطنبول.

ومنذ العام 2008 تحوَّل الفرع إلى معهد مستقلٍ للدراسات العثمانية والآثار. وقد أصدر المعهد عشرات النصوص العربية المحقّقة، ومئات الكتب المُؤلَّفة بالإنكليزية والألمانية، من جانب المُستشرقين والدارسين الألمان، وهو يقيم منذ سنوات مؤتمراتٍ مُتخصصة، وعنده موسمٌ ثقافي سنوي طويل. كما أنه يدرّب عشرات الباحثين الذين يأتون إليه فيقيمون ويتجولون في المشرق العربي ويتابعون دراساتهم، ويخوضون تجارب جديدة.

وفي مطلع السبعينيات من القرن الماضي، أُنشىء معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في إطار جامعة فرانكفورت، برئاسة البروفسور فؤاد سزكين، وبدعمٍ من ثلاث دولٍ عربية. ويُصدرُ المعهدُ مجلةً علميةً في تاريخِ العلوم، كما أنه أصدر مئات المخطوطات العربية المصوَّرة (من مكتبات تركيا في الغالب) في شتى مجالات الحضارة العربية، وأصدر أيضاً مئات المجلدات من نِتاج المُستشرقين والدارسين لتاريخ العلوم العربية والثقافة الإسلامية.

وعلى الرُّغم من ضآلة عدد الدراسات الاستشراقية المترجمة إلى العربية؛ فقد صدر عام 2004، وفي خمسة مجلدات (مع الفهارس) كتاب البارون فون أوبنهايم القديم عن البدو العرب، على مشارف القرن العشرين، والترجمة جيدة. وترجم عبد الغفار مكاوي قبل سنين مجموعة مقالات صديقه المُستشرق الراحل فرتز شتبات بعنوان: **الإسلام شريكاً**، وصدرت، كما سبق القول، في سلسلة عالم المعرفة الكويتية المعروفة.

وصدرت ترجمةٌ عربية لكتاب نولدكه المشهور: **تاريخ القرآن**

(2004) وهي ترجمةٌ جيدة؛ لكنّ الفيلولوجيا المشرذِمة لنولدكه تستثير النفور، وما عادت ملائمةً أو صالحةً لتقديم جديدٍ مُفيدٍ للقارىء العربي، وللدراسات القرآنية.

وقد قرأتُ في فهارس داري نشرٍ عربيتين خبراً عن العمل على ترجمة كتاب جوزف فان أس الضخم: «**علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**»؛ وهذا أمرٌ جيدٌ، إن تحقّق، لأن المُؤلَّف الضخم يشكّل إسهاماً بارزاً في مجال تجديد دراسات تاريخ الفلسفة والكلام في الحضارة الإسلامية.

أإستشراقٌ أم لا استشراق؟!

ما يزال الأُصوليون المسلمون يُصدرون الكتب الإدانية لهذا التخصص الذي انقضى أو أَوشَك.

كما أنّ النقديين الجذريين من الولايات المتحدة وأُوروبا صاروا يرون فيه ضرراً كبيراً من حيث إنه يدعم «أوهام» الكلاسيكية الإسلامية الزاهرة؛ في حين لا يرى الأنثروبولوجيون توافر الشروط العلمية في طرائقه. وكنتُ قد رأيتُ في كتابي **الإسلام المعاصر** (1987) أنّ المُشكلات المنهجية وهجمات النقديين الجذريين ستدفع الدراسات العربية والإسلامية بالجامعات الغربية في اتجاهين: الانضواء في الدراسات التاريخية، وانضواء الحديث والمعاصر منها في الدراسات المناطقية: الشرق الأوسط، وشرق آسيا، وآسيا الوسطى والقوقاز، والإسلام في شبه القارة الهندية، والجاليات الإسلامية بالغرب... إلخ. بَيْد أنّ تطوُّرين مهمَّين حدثا؛ إضافةً لذلك: **الأول** ازدهار دراسات «الإسلام المعاصر»

لفهم واستيعاب ظاهرة الأُصولية الإسلامية، وازدهار الدراسات الأدبية المعنية بالتراث الأدبي العربي والفارسي والتركي، والمعنية بالأدب الروائي الحديث والمعاصر وترجماته إلى الألمانية لدى العرب والإيرانيين والأتراك والشعوب الإسلامية الأُخرى. **والثاني**: قيام معاهد وكراسي لدراسة «الدين الإسلامي» في كليات اللاهوت، أو في مراكز الدراسات المسيحية/الإسلامية، وظُهور مراكز لتدريب الأئمة في عالم دياسبورا الإسلام في الغرب، في تقليدٍ لكليات اللاهوت بالجامعات. وهذا في حين تُصرُّ جامعاتٌ عريقةٌ قليلةٌ على مسمَّى «الدراسات الإسلامية» أو «علم الإسلام» أو «الدراسات العربية» في كراسيها ومعاهدها. فالمضامين تغيَّرت، وتتبعها القوالبُ والأُطُر. لقد انتهى الاستشراق بالمعنى المتعارف عليه. وتستمر التطوُّرات والتطويرات التغييرية كما في سائر مناحي العلوم الإنسانية والاجتماعية. أمّا أبناء جيلنا ممن نالهم شُواظ تلك الخُنْزُوانات الساحرة؛ فما تزال النوستالجيا الحارقة تُؤرِّق عقولهم وأعينهم التي نال منها الكلل دون أن يسيطر عليها الملل: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ - وهذه الآية الكريمة هي التي يعقِّب بها ابن خلدون أحياناً في مقدمته على متابعاته للمُتغيرات العاصفة في عوالم الإسلام في عصره!

الفصل العاشر

لواحق وملاحق

قِراءاتٌ في اهتمامات وتأثيرات الاستشراق الألماني

1 - جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب
2 - ترجمةٌ عربيةٌ لتاريخ القرآن للمُستشرق الألماني نولدكه
3 - المخطوطات المترجمة: نموذج كتاب "المسائل في الخلاف" لأبي رشيد النيسابوري
4 - ازدهار علم الكلام في الإسلام لجوزف فان أس
5 - استشراق إدوارد سعيد وعلاقات الشرق بالغرب
6 - من الاستشراق إلى دراسات الشرق الأوسط لزاكاري لُوكمان

جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب*

أولاً: مواريث القرنين التاسع عشر والعشرين:

ما بدأ التفكير الأُوروبي في القرآن في القرن التاسع عشر. بَيْد أنَّ البُحوث ذات الصبغة شبه العلمية، والتي بدأت في القرن الثامن عشر الميلادي، كان الغرض منها، سواء عن طريق الترجمة أو عن طريق التحليل والمُقارنة - الردَّ على القرآن والإسلام، لصالح الدفاع عن العقائد المسيحية، والتساوق مع جولات الكرّ والفرّ بين الأُوروبيين والمسلمين في حقبة الحروب الصليبية، وحروب الاسترداد الإسبانية، والحروب مع العثمانيين. ويريد بعضُ الباحثين تقسيم التعامل مع القرآن من جانب الأُوروبيين حتى القرن الثاني عشر، إلى مرحلتين كبيرتين: مرحلة العصور الوسطى المتأخرة (12-16م)، ومرحلة عصر النهضة والأنوار. في **المرحلة الأُولى** كانت المُقاربات لاهوتية الطابع، وذات صبغة نقضية. وفي **المرحلة الثانية** صارت المقاربات شاملة تتعلق برؤية العالم، وعلاقات الشرق بالغرب، والإسلام بأُوروبا المسيحية.

أما في القرن التاسع عشر، فما عاد هدفُ الاهتمامات بالقرآن

---

* عن مجلة التسامح العُمانية، م17، 2007، ص ص170-182.

عند كل من أبراهام غايغر وغوستاف فايل وشبرنغر وهرشفلد وميور الردَّ على القرآن أو نَقْضه وحسب، بل وبالإضافة لذلك قراءته قراءةً فيلولوجية تاريخانية، باعتبار ذلك المنهج السائد في سائر العلوم الإنسانية آنذاك. وللمنهج التاريخاني خاصّتان بارزتان: أنه من نتاجات إنسانويات القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأنه مذهبٌ وضعي. لكنّ فيه - بسبب من هذين الأمرين - عِرْقاً مُعادياً للدين، أو لنقل إنه سلبيٌّ تجاه النصوص المقدَّسة - وهذا الشأن من مواريث عصر النهضة، والانقسام والصراع الديني في أُوروبا. وقد أقبل عُلماءُ اللغات القديمة، وبعض اللاهوتيين الليبراليين على الفَتْك بالعهدين القديم والجديد بالطرائق التاريخانية والفيلولوجية المتعارَف عليها في دراسة سائر النصوص والوقائع الكلاسيكية.
ولستُ هنا في معرض قراءة آثار ذلك على اليهودية والمسيحية، بل ما أقصده من وراء هذه الملاحظات الموجزة التوصل إلى أنه ما كان من المنتظر أن يكون الفيلولوجيون والمُستشرقون الصاعدون من بعد أكثر رأفةً بالإسلام والقرآن منهم بنصوص العهدين. وذلك ليس فقط بسبب الموروثات الباقية في الوعي بالإسلام، بل للطبائع المنهجية للطرائق الفيلولوجيّة، والتي لا تقرأُ نشيد الأنشاد أو موعظة الجبل بوصفهما نصّين ذوي بنية، ولهما طابع شعائري بل بوصفهما مُفردات وكلمات مستعارة أو ملفّقة أو مُركّبة، تُدرسُ أُصولها، وتاريخيتها، أكثر مما يُدرَسُ عالمها المصطلحي والسردي والتعبُّدي والرمزي والأخلاقي. ثم إن نزع القداسة عن النص الديني مُفيدٌ من جانب، وسلبيٌّ من جانبٍ آخر. جانبه المُفيد هو القدرة على التعامل مع النصوص والعوالم الدينية بالحرية العقلانية التي أتاحتها نزوعات القرنين التاسع عشر والعشرين. أمّا الجانب السلبي

فيتمثل في تجاهل الإمكانات الأُخرى لقراءة النصّ من وجهة نظر المتدينين، وبخاصةٍ أن رؤية المؤمنين للنصّ المقدّس أثّرت وتؤثّر في طبيعته وقراءاته وعوالمه وتأويلاته. وتجاهُل ذلك كلّه، فضلاً عن (لابنيوية) المنهج التاريخاني، تدفع باتجاه التذرير، والعجز عن إدراك جماليات نصوص الإنشاد والإلقاء، وتحويل الأسفار الإنجيلية أو السُّوَر القرآنية، إلى فسيفساء مرصوفة كيفما كان تتنافر عناصرها أحياناً، ولا يبقى فيها سحر ولا تزيين!

وعلى أيّ حال، فقد ساد في الدراسات الاستشراقية الحديثة اعتبار كتاب المُستشرق الألماني البارز تيودور نولدكه (Nöldeke) (1836 - 1930م) **تاريخ القرآن** التأسيس العلميّ الباقي للدراسات القرآنية في العصر الحديث. ومن حسن الحظّ أن الكتاب الذي كُتبت نسختُهُ الأُولى عام 1859م في حوالى مائة وستين صفحة، والذي تطوَّر في حياة المُؤلِّف على يد تلامذته إلى ثلاثة أجزاء صدر آخرها عام 1938م، تُرجم إلى العربية عام 2004م، وليست هُناك ترجمة أُخرى للكتاب لأي لغة[1]. يقع الكتاب في صورته الأخيرة في ثلاثة أقسام، **عنوان القسم الأول**: أصل القرآن،

---

(1) Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorans. Leipzig 1909.1919, 1938 وتيودور نولدكه: تاريخ القرآن. ترجمة جورج تامر. دار نشر جورج أولمز، 2004م. وقارن بمراجعةٍ موجزة لمضامين الكتاب وترجمته رضوان السيد: ترجمةٌ عربيةٌ لكتاب نولدكه عن القرآن، بمجلة التسامح، عدد 8، عُمان، خريف عام 2004م، السنة الثانية، ص286 - 290 (أعدت نشرها في هذا الملحق). وانظر تقييماً موضوعياً لإنجاز نولدكه R.Paret, Mohammed und der Koran. Stuttgart 1957. pp. 80-85 ومحمد حسين الصغير: المُستشرقون والدراسات القرآنية، مرجع سابق، ص28-30.

وعنوان القسم الثاني: جمع القرآن، **وعنوان القسم الثالث**: تاريخ نصّ القرآن. في أصل القرآن يُعنى نولدكه وتلامذته بنُبُوَّة النبي ﷺ، وطرائق تلقّيه الوحي، وبدايات الرسالة، وأمية النبي ﷺ، ووسائل كتابة القرآن، والتوازن والتوتر بين الشفوي والكتابي، ومسألة المكي والمدني ومعناها وأهميتها. ويرى نولدكه نُبُوَّة النبي في ضوء النُّبُوَّات في العهد القديم، ولذلك فهو يقبل مسألة أمية النبي؛ لأنّ أنبياء بني إسرائيل الكبار كانوا كذلك. ويرى أنّ النبي محمداً دوَّن القرآن منذ البداية، مع الحفاظ على التوتّر والتوازُن بين الكتابي والشفوي عن طريق الإنشاد والتلاوة الشعائرية. لكنه يعود فيخوض في تركيب السُّوَر والألفاظ والمفردات المأخوذة عن الهاغادا وليس عن نصّ العهد القديم، ويتساءل عن (الوحدة الموضوعية)، لكنه لا يسأل نفسه لماذا يختلف المكي والمدني القرآنيان عن العهد القديم والهاغادا في الأُسلوب وأكثر المضامين، بل ورؤية العالم إن كانا مأخوذين عنهما؟ وفي القسم الثاني من الكتاب يتحدث نولدكه وتلامذته عن جمع القرآن ومعاني الجمع أيام عثمان، وهو لا يصدق أكثر تفاصيل الرواية الإسلامية عن المسألة، لكنه لا يعرض بدائل باستثناء ما ذكره عن إمكان التدوين أيام النبي ﷺ، والترتيب في المصحف أيام عثمان. وهو يهتم كثيراً بأسباب النزول، لكنها تساعده في المرحلة المدنية أكثر من المرحلة المكية؛ لأنها ترتبط بأحداث المغازي. وفي القسم الثالث المعنون بتاريخ نصّ القرآن، يدرس نولدكه وتلامذته القِراءات القرآنية، ومسألة الأحرف السبعة. ولا يتمكنون من كشف غوامض مسألة الأحرف، لكنهم ينشطون في تتبع القِراءات المتواترة والأُخرى الشاذة. وقد رَجَا أوتو برتزل من بينهم أن

يتمكن من طريق جمع القِراءات الشاذة والاختلافات والتفاوتات اللفظية والنحوية والصرفية إلى الصيغة الأُخرى أو الأُولى أو الأصلية للقرآن، ثم تخلّى عن ذلك في الأربعينيات من القرن العشرين!

ما تُرجم كتاب نولدكه كما سبق القول إلى لغة أُوروبية أُخرى. لكنه سيطر على الدراسات القرآنية حتى مطالع الستينيات. وقد أثّر في الدارسين على الخُصوص تقسيمه للسُّوَر المكية إلى ثلاث مراحل، وتحديد الخصائص الأُسلوبية في كل مرحلة. وأثّر في الدارسين ذهابه إلى أن النبي محمداً - ﷺ - اتخذ في نُبُوَّته أنبياء بني إسرائيل نموذجاً له. ولذلك، ولأن العهدين لم يترجما إلى العربية قبل الإسلام فقد جمع النبي معلوماته عنهما شفويًا، وفي كثير من الأحيان، عن المنحولات والتفاسير والمأثورات الشعبية اليهودية والمسيحية. ولذلك تكثر في القرآن الألفاظ والموضوعات السريانية والعِبرية والآرامية والحبشية.

والواقع أنّ نولدكه نشر عام 1910م، دراسةً جادّةً عن (لغة القرآن)، ضُمَّتْ إلى الجزء الثالث من الكتاب الذي صار ضخماً عبر عدة عقود. وهي فيما أرى أهم ما يُمكن أن يبقى محلّ اعتبار إلى جانب تقسيمه الثلاثي للسُّوَر المكية.

وهُناك ثلاث دراساتٍ لمُستشرقين من النصف الأول من القرن العشرين، سارت على خُطَى نولدكه، ودراسته للغة القرآن على وجه الخُصوص، وهي تمثّل أقصى ما يُمكن أن تقدمه التاريخانية الفيلولوجية في دراسة النص الديني. والمُستشرقون الثلاثة هم: البريطاني ريتشارد بل، والفرنسي ريجيس بلاشير، والألماني رودي

باريت. واستناداً إلى تدقيقات فيلولوجية وأُسلوبية، قام كلٌّ من هؤلاء بترجمة القرآن ترجمةً جديدةً إلى اللغات الإنكليزية والفرنسية والألمانية(2) وأقصى ما توصل إليه هؤلاء اقتراحات أُخرى لترتيب السُّور والآيات، والنزعة الأُسلوبية والأدبية للقرآن.

وهكذا يُمكن القول اختتاماً لهذا التمهيد قبل الدخول في المرحلة المعاصرة: إنّ الدراسات الفيلولوجية التاريخانية للقرآن لدى المُستشرقين الأُوروبيين استقرت في ثلاثة خطوطٍ كبرى لا تتناقضُ كثيراً والرواية الإسلامية التقليدية. **الخطّ الأول**: أنّ النص القرآني الذي بين أيدينا اليوم هو في الإجمال مما خلّفه النبي محمد صلى الله عليه وسلّم. **والثاني**: أنّ القرآن دُوِّن استناداً إلى ما خلّفه كُتَّاب النبي من مدوَّنات، وإلى ما احتفظت به الذاكرة الجماعية للجماعة الإسلامية الأُولى. **والخط الثالث** أنّ الترتيب الحالي للسُّور كما اعتمد في المصحف العثماني مختلفٌ عمّا خلّفه النبيّ لأصحابه، وربما اختلف أيضاً ترتيب الآيات في بعض السُّوَر.

ثانياً: القِراءات الراديكالية المعاصِرة للقرآن:

تكاد الدارسةُ الألمانية الكبيرة أنجليكا نويفرت (Angelika Neuwirth) تنفردُ في القِراءات المعاصرة للقرآن في الغرب بالمزَاوجة بين البنيوية والإبستيمولوجيا والتأويل. فعلت ذلك في

(2) W.M. Watt, Bell's Introduction to the Qur'an. 1970, R. Blachère, Introduction du Coran, 1947, R.Paret, Mohammed und der Koran 1957.

ولباريت كما سبق القول ترجمة للقرآن للألمانية وجزء في شرحه.

دراستها الواسعة للسُّوَر المكية أواخر السبعينيات من القرن الماضي، كما لعب هذا التوجُّه دوراً بارزاً في دراساتها المستمرة حتى اليوم، وبخاصة مقالاتها المبسوطة في **موسوعة القرآن** التي أُنجزت في النصف الثاني من التسعينيات[3]. وهي تُركِّزُ على أنّ القرآن نصٌّ شعائريٌّ مُلْقىً منذ البداية، ولذلك فهو يجمع بين التدوين الذي يفترض الانضباط، والشفوية التي تُحيلُهُ إلى تقليد حيٍّ أو نصٍّ متلوّ (Recitation Text) - وما شكّلت طريقتها الطموحة وذات المنزع الأدبي اتجاهاً واسعاً في أوساط الدارسين للقرآن، بل سادت راديكاليتان تفكيكتان منذ سبعينات القرن الماضي وحتى اليوم: الراديكالية التي تعمدُ إلى تفكيك النصّ من الداخل، والراديكالية الأُخرى التي تبحث عن أُصولٍ عِبرية أو سِريانية مُركبة للنصّ في استعادةٍ لفيلولوجيات القرن التاسع عشر، والتي كاد نولدكه نفسه يتجاوزها في أواخر حياته.

التفكيكية الراديكالية الأُولى: قادها الدارس البريطاني جون وانسبورو (Wansbrough) والتي تتَّبعُ الرواية الإسلامية التقليدية بالنقض الكامل. فالرواية الإسلامية ترى أنّ القرآن جُمِعَ في المصحف أيام الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ومن جانب كُتّاب النبي ﷺ وأصحابه، استناداً إلى نصوص مكتوبة من أيام النبي، وشفويات حفظها أصحابُهُ. ثم تلت ذلك عمليات النَّقْط والإعجام

(3) A.Neuwirth, Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren. Berlin 1981 ولها دراساتٌ في النشوريات القرآنية، وفي سورة يوسف، وفي الازدواج في الأُسلوب القرآني، وفي أنثروبولوجيا الإنسان في القرآن، وفي القرآن بوصفه نصّاً متلوّاً، وفي افتتاحيات السُّوَر المكية. وصدر لها أخيراً: **القرآن بوصفه نصاً من الكلاسيكيات المتأخرة!**

والتشكيل. وبسبب صعوبات الخطّ العربي وبدائياته، كان لا بد من تساوق عمليات التدوين، مع التلاوة الشعائرية للجماعة لضبط النصّ وتحريره. وبنتيجة هاتين العمليتين ظهرت القِراءات السبع أو العشر، وفي القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي كان قد جرى تجاوز معظم الصعوبات الصرفية والنحوية والأُسلوبية[4].

أما وانسبورو - ومن بعده زملاؤه مثل كوك وكرون - فقد ذهبوا إلى أنّ النبي محمداً ﷺ ما دوَّن شيئاً، فبقيت قِطَعٌ من القرآن في ذاكرة وصحف أصحابه وجيل التابعين. وتعرضت تلك القِطَعُ التي كانت تدوَّن تدريجياً في عمليات (تحرير) بالتقليل والتكثير والتنظيم والضبط وإعادة التنظيم والضبط، وما استقرَّ النص أو النصوص بالصيغة الحالية إلاّ في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي!

فصَّل وانسبورو أُطروحته هذه تفصيلاً شديداً وملحاحاً[5]. وكان مرشده في ذلك هو التفكيكيات التي مُورست على نصوص العهدين القديم والجديد، إضافةً لتعملاتٍ نمطية وتحكمية.

---

(4) انظر: C.H.M Versteegh, Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam. 1993 وعبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن. القاهرة 1966م.

(5) J.Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, 1977 - وقد عرض كلٌّ من كوك وكرون رؤيتهما المعدَّلة لأطروحة وانسبورو في: Hagarism, The Making of the Islamic World. 1983. ولوانسبورو دراسةٌ أخرى بعنوان: *Secterian Milieu 1978.*

بَيْد أنَّ طريقته تعرَّضت لنقدٍ شديدٍ من جانب دارسين غربيين عديدين، ولأسباب داخليةٍ وخارجية[6]. السبب الداخليُّ الرئيسيُّ أنّ الحديث عن تحويرٍ وتحريرٍ مستمرين ولمدة قرنين، يفترضان قدرةً على إثبات ذلك من طريق المخطوطات الأُولى، أي أن نجد نُسخاً أو قِطعاً أولى من القرآن تعرضت للتعديل أو التغيير أو الإضافة في مخطوطات ثَوانٍ أو حتى في شفويات ثوانٍ ودُوِّنت فيما بعد. وقد خطرت تلك الفكرةُ من قبل لأوتو برتزل تلميذ نولدكه، الذي عمد إلى جمع القِراءات الشاذة طوال عقدين، رجاء أن يُثبت وجود صِيغٍ أولى أو صيغةٍ أولى (قبل التشذيب) للقرآن دون جدوى. أما السبب الخارجي فيتمثّلُ في أنّ المسلمين اختلفوا اختلافاً شديداً منذ أواخر خلافة عثمان، الذي تقولُ الرواية الإسلامية المعتمدة: إنّ النصَّ القرآنيَّ (جُمِعَ) أيامه. وما لبثت الفِرَقُ الإسلامية المختلفة أَنْ ظهرت، بحيث ما عاد من الممكن (الإجماع) على (قانونية) نصٍّ مقدَّسٍ بعد ذلك لا أيام الأمويين ولا أيام العباسيين. ونحن نعلمُ أنّ هُناك أفراداً من الغُلاة قالوا بنقْص القرآن، وما تابعتهم أكثرية المسلمين الساحقة على ذلك. لكنّ الغُلاة أنفسهم ما ذكروا أنّ النصَّ القرآنيَّ القائم غير صحيح. ونعرف اليوم من دراساتٍ مدقَّقةٍ أنّ هؤلاء خالفوا أكثرية المسلمين في تأويل النصّ القرآني، وليس في تحريفه. والخُلاصةُ أنّ (قانونية)

---

(6) انظر على سبيل المثال:

H.Motzki, The Collection of the Qur'an. A Reconsideration of Western Views in light of recent methodological developments, in Der Islam 78, 2001, 1-34, Versteegh, op.cit.

النصّ لا بد أن تكون قد استقرت قبل الانقسام في (الجماعة)، وإلاّ لظهرت مصاحفُ متعددةٌ، مثلما ظهرت عشرات الأناجيل، نتيجة عدم الاتفاق على نصّ العهد الجديد قبل الانقسام الذي نزل بالجماعة المسيحية الأُولى، وما يزالُ مستمرًّا.

ومن الأدلة الإضافية على ضعف فَرضية وانسبورو أنّ دارساً بارزاً آخر هو جون بيرتون (Burton) أصدر في العام نفسه (1977م) الذي ظهرت فيه دراسة وانسبورو كتاباً بعنوان: **جمع القرآن** أو بالأحرى **تدوين القرآن** ذهب فيه إلى أنّ النبي محمداً ﷺ نفسه قام بتدوين القرآن كلّه في حياته. وهو يرى في ذلك الكتاب، وفي تقديمه لنشرة كتاب الناسخ والمنسوخ لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم (-224هـ) أنّ ذهاب المسلمين إلى تأخر الجمع لأيام عُثمان، يعود لأسبابٍ تتعلّقُ بالناسخ والمنسوخ، وأمور فقهية أُخرى[7]. وهكذا فالفَرضية الأُولى هي من التهافُت، بحيث يُمكن المُجادلة فيها والذهاب إلى فرضيةٍ نقيضة.

التفكيكية الراديكالية الثانية: وهي تقول بإعادة القرآن أو النصّ القرآني الحالي إلى عناصره الأولية والخارجية. وهي ذات شقين، أو أنّ المسؤول عنها في الأصل دارسان هما: ليلنغ (Lüling) الألماني ولوكسنبرغ (Luxenberg) اللبناني الذي يتخفَّى تحت هذا الاسم المستعار.

- **القرآن الأول بحسب ليلنغ**: كتب ليلنغ فيما بين السبعينيات

(7) J.Burton, The Collection of the Qur'an. 1977.

وعام 2003م أربع دراساتٍ حول (فرضيته) هذه[8]. وأساسُها أن القرآن المَكّيّ على الخُصوص ليس من الضروري أن يكون قد أُنزل على النبي محمد بعد بلوغه الأربعين فقط. فقد كانت المسيحية منتشرةً في سائر أنحاء الجزيرة، وكانت بمكة جماعة مسيحية كبيرة، وربما كانت الكعبة في الأصل كنيسة. ولذلك فإنّ النبي محمداً ﷺ (الذي ربما كان نصرانيًا أو من الحنفاء) أخذ أناشيد مسيحية معينة وترجمها عن القبطية أو الإثيوبية (تأمّلوا!)، وأعيدت صياغتها بعربية جميلة. وقد جرت تقفيتُها وأُضيف إليها وصارت بهذا الشكل بعد وفاة النبي ﷺ. ويمكن بالتخلص من الإضافات اللاحقة ومن الغطاءات التي أُقيمت فوق المادة المسيحية (الطبقة العليا) اكتشاف الطبقات العميقة، والتي تمثّل القرآن الأول (Ur-Qur'an) أو بعض أجزائه. لكنّ السيد ليلنغ ما قام بمحاولةٍ شاملةٍ للكشف عن الطبقة المسيحية (الأبيونية) في القرآن، ولا أعتقد أنها موجودة. وفيما عدا بعض الكلمات الحبشية أو ذات الأصل الحبشي في القرآن، لا يبدو أنَّ النبيَّ كان مُحاطاً بمسيحيين في مكة، ولا أنَّ الكعبة كانت كنيسةً مسيحية. والواقع أنّ دراسات ليلنغ تستعيد بعض ما حاول مُستشرقون مبشّرون إثباته، أي أنّ الإسلام إنما كان في صيغته الأُولى مسيحيةً مقنَّعةً أو ظاهرة، أو أنه يمثّل مسيحية فرقة (يهودية-مسيحية) كانت موجودةً بالجزيرة، وتميلُ للتوحيد، وتختلف

(8) أولها القرآن الأول (1974م)، فالمقدسات المسيحية في الكعبة قبل الإسلام (1977م)، فإعادة اكتشاف النبي محمد (1981م) وتحدي الإسلام من أجل الإصلاح، اكتشاف التهاليل المسيحية في التفاسير الإسلامية الأولى (2003م).

عقائدها عن عقائد المسيحيين البيزنطيين[9]، ومسيحيي المجامع في القرن الرابع الميلادي وما بعد.

- **الأُصول السريانية للقرآن بحسب لوكسنبرغ**[10]. يتجاهل الكاتب التاريخ تماماً، ويركّز على الفيلولوجيا. فبسبب وجود كلمات وصيغ غامضة أو غريبة في القرآن، يذهب لوكسنبرغ إلى أنّ تلك الكلمات سريانية، وأنّ أصحاب النبيّ ﷺ والمفسرين جهلوا معناها، ولذلك أخطأوا جميعاً في تفسيرها، وبخاصةٍ أنها تغيَّرت لفظاً من الناحيتين الصرفية والنحوية، من مثل كلمة (توراة) أو كلمة (براءة)، ونحو اعتبار معنى "الحور العين" عناقيد العنب، من فواكه الجنة. بَيْد أنّ لوكسنبرغ الذي يعتبر القرآن أو بعض سوَره شبه مترجمةٍ عن السريانية، لا يستطيع أن يورد لسورةٍ قرآنيةٍ ولو قصيرة مقابلاً لها بأصلها السرياني المزعوم. فسورة (إقرأ) بحسب رأيه هي دعوةٌ لأخذ القُربان المقدَّس، وسورة القَدْر إشارة إلى مولد المسيح. والقرآن هو عبارةٌ عن قربانٍ بالسريانية، أي أنه نسخةٌ أو صيغةٌ من صيغ أمّ الكتاب، أي الإنجيل. ويفترض لوكسنبرغ أنّ النبي ﷺ ما كان أميًّا، وأنه تجوَّل في العالم المسيحي الآرامي، وأنه تعاون مع كُتّاب مسيحيين في إنتاج النص القرآني الذي تُرجم عن السريانية باللهجة المكيّة. وقد كان محمد ﷺ وأصحابه، بحسب لوكسنبرغ، يعرفون اللغتين جيداً. حتى إذا مات النبي،

(9) من مثل هنري لامنس Lammens وناو A.Nau وتور أندريه T.Andrae وڤلهلم رودلف Rudolph وهننغر J.Henninger

(10) C.Luxenberg, Die Syro-aramäische Lesart des Koran. 2004-10 وله مقالاتٌ عن ليلة القدر وعن الميلاد في القرآن.

وتفرق أصحابه في الأمصار المفتوحة، بدأ نسيان الأُصول القرآنية بالظُّهور، وجرى تجاهل الأُصول الغريبة التي لم تعد مألوفة، وتغير نُطق الكلمات، ونُسي كل شيء. لكن بقيت الإشارات التي يُمكن استناداً إليها وبخاصةٍ في العهد المكي، إعادة الآيات والسُّوَر إلى أُصولها.

ويلفت بڤرينغ (Gerhard Böwering) الانتباه إلى أنّ محاولة لوكسنبرغ تستند إلى أساس مُماثل[11] لمحاولة اللبناني جوزف القزي[12]، والذي نشر عدة كتب بالعربية تذهب إلى أنّ القرآن مأخوذ عن أُصول يهودية/مسيحية كانت معروفةً آنذاك، أو ما عُرف بالمذهب الأبيوني، مثلما أشار ليلنغ من قبل. وكان كلٌّ من تور أندريه وريتشارد بل وسبنسر برمنغهام، هؤلاء جميعاً قد أشاروا إلى

(11) Gerhard Böwering, Recent Research on the Construction of the Qru'an وهو مقالٌ كان قيد النشر عام 2007، وقد أطلعني عليه بروفسور كروب Kropp مدير المعهد الألماني في بيروت آنذاك، فله الشكر.

(12) يقصد بڤرينغ الكتابين المنشورين تحت اسم أبي موسى الحريري: نبي الرحمة (1990م)، وقسّ ونبي (1991م). ولي دراسةٌ لم تنشر عن هذين الكتابين وأمثالهما مما صدر في الحرب الأهلية بلبنان (1976 - 1990م) بعنوان: جدالٌ مسيحي ضد الإسلام في الحرب الأهلية في لبنان. ولقد تبين أنَّ أبا موسى الحريري هو الكاهن جوزف قزي، أما لوكسنبرغ فهو السرياني اللبناني أفرام ملكي. وقد نبَّه بڤرينغ في مقالته السالفة الذكر إلى أنّ الفكرة (أي الأصل الآرامي واليهودي/المسيحي للقرآن) قديمة، قارن: A.Schlatter, Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam, in: Evangelische Missionsmagazin Bd. 62. 1918.251-264.

الأبيونيين، من المسيحيين الأوائل، الذين تكوَّنوا عندما كانت المسيحية ما تزال مختلطةً باليهودية. وكان من هؤلاء في القرن السادس الميلادي بمكة ورقة بن نوفل وخديجة بنت خويلد، وقد أراد ورقة استخلاف محمدٍ ﷺ على دعوته ودينه. لكنّ محمداً ﷺ ما لبث أن ترك هذا المشروع عندما غادر إلى المدينة. وهكذا فالفرق بين قرآن محمد والمصحف العثماني، هو كالفرق بين نصٍ ديني شعائري للجماعة الأبيونية بمكة، بينما مصحف عثمان هو كتابٌ مقدس للإمبراطورية الجديدة! وفي حين يستند لوكسنبرغ إلى الفيلولوجيا وحسْب، يعمد قزي إلى اصطناع تاريخ كامل لا يعرفه أحدٌ غيره. لكنهما يتوصلان إلى نتائج متشابهة: القرآن مترجم إلى اللهجة المكية عن أصلٍ سرياني. بَيْد أنّ معانيه جُهلت لزوال قرائه، ولأن المشروع نفسه تغير وتقلب مرتين: مرة عندما غادر النبي مكة، ومرة عندما قامت الدولة الإسلامية الكبرى.

وما بقي الأمر عند حدود هذه الرُّؤى الغريبة. بل إنّ كُتّاباً غرائبيين مثل Gilliot وde Blois وvan Reet[13] ركّزوا على فكرة الأُصول غير العربية للقرآن بالمعنى الشامل، وازدادت اهتماماتهم

(13) ماكنتُ أعرف من تلك الكتابات غير ما قرأته لفرانسوا دي بلوا، أمّا المقالات والكتب الأخرى فقد عرفتها من خلال مقال Böwering السالف الذكر. ثم عن طريق كتابات هؤلاء في العمل الصادر عن المعهد الألماني في بيروت (2007) بعنوان:

Results of Contemporary Research on the Qur'an. The Question of a historio - critical text of the Qur'an. ed. M.Kropp.

وكتاب:

Angelika Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, 2010.

بالأُصول السريانية، وبوجود جماعات دينية غريبة بمكة والجزيرة مثل المانويين والمندائيين. وحتى أنجليكا نويفرت، التي عملت طويلاً على بنية القرآن وأُسلوبه وعالمه الفكري أو رؤيته للعالم، ما رأت حائلاً دون الاهتمام بأُصول إنجيلية للقرآن، وبخاصةٍ أنّ هؤلاء جميعاً التفتوا إلى المفردات والصيغ الغامضة، والتي لا بد من افتراض أُصولٍ غير عربية من أجل فهمها (مثل صابئة وحنيف وأمي وأهل الكتاب وبنو إسرائيل والنصارى والمجوس وأهل الإنجيل والذين هادوا والتوراة والإنجيل والزَّبور والصحف)!.

وقد أقيم في العام (2007) مؤتمر للأُصول المسيحية للقرآن، شارك فيه عشرات الشباب المبتدئين، وعاد أكثرهم إلى دراسات القرن التاسع عشر والعشرين لفهم بعض القَصص القرآني، كما أنّ عديدين منهم عادوا كذلك إلى قراءة المحيط المكي الذي نشأ فيه القرآن، والمحيط المدني الذي تجاورت فيه الجماعة المحمدية مع اليهودية(14).

وهكذا فإنّ الحجَر الذي ألقاه وانسبورو في البركة الساكنة نسبيّاً للدراسات القرآنية، أثار حركيةً شديدةً، تلتها موجةُ الأُصول السريانية وأنّ القرآن ابن بيئات القرن السابع في الجزيرة العربية أو بيئات الكلاسيكيات المتأخرة كما صارت نويفرت تزعم في العقد الأخير! وخلاصةُ الأمر أنّ الدارسين الأُوروبيين والأميركيين ما

(14) قارن بمراجعة سامر رشواني للمؤتمر المذكور بعنوان: بدائع الاستشراق الجديد.. وفظائع السريانيات القرآنية، بجريدة الحياة، بتاريخ 16/ 7/ 2005، ص25 (تراث).

استطاع أكثرهم الخروج من فكرة الأصل المسيحي أو اليهودي أو المسيحي/اليهودي للقرآن، منذ قرون - فهم لا يقبلون المنطق القرآني الذي يعلّل التشابُهات بوحدة الدين، وتعدد الشرائع والنبيين - إنما الجديد في العقدين الأخيرين أنّ هؤلاء يذهبون إلى أنّ الاقتباس ما كان ثقافيّاً عامّاً أو دينيّاً عامّاً في القصص والعبادات والأفكار الرئيسة، بل ربما كان نسخاً أو ترجمةً أو ما يشبه الترجمة والنسخ. وهكذا يضيعُ من جديد جهدٌ كبيرٌ، يقف حائلاً دون التقدم خطوةً معتبرةً في دراسات بنى القرآن وأساليبه ومحيطه بالمعنيين: التاريخي والديني والشعائري والرمزي.

وفي هذه الظروف والسياقات تأتي **موسوعةُ القرآن** التي أصدرتها دار بريل Brill في خمسة مجلدات، مُشيرةً إلى هذا الضياع الذي أنزلته التفكيكية والأصالية والغرائبية بالدراسات القرآنية في العقود الأخيرة. ففي حين تستند المواد عن القرآن في النشرة الثانية من **دائرة المعارف الإسلامية** إلى مائة وخمسين عاماً من الأعمال العلمية الكبرى - التي يغلب عليها المنهج التاريخاني، مع ميولٍ إبستيمولوجية جديدة، فإنّ المقالات الواردة في (موسوعة القرآن) تتراوح بين أقدم القديم وأحدث الحديث، ليس من أجل بيان الدرجة أو المرحلة التي بلغتها البُحوث، بل دلالةً على الضياع الذي أنزلته التفكيكية أو النقدية الجذرية في العقود الثلاثة الأخيرة بالدراسات القرآنية خاصةً، ودراسات الإسلام بشكلٍ عام[15].

(15) صدرت الموسوعة القرآنية في خمسة مجلدات (2001 - 2004) بعد إعدادٍ طويل. وهذه العجالة لا تُنصفُها إذ لا بد من قراءتها قراءةً تقييمية تفصيلية.

ترجمةٌ عربية لتاريخ القرآن لنولدكه*

فاجأتنا مؤسسة كونراد أديناور العاملة في «التنمية» في الشرق الأوسط(!)، بالإعلان عن صدور ترجمةٍ عربية لكتاب المُستشرق الألماني الكبير تيودور نولدكه (1836 - 1930م): **تاريخ القرآن**. وللكتاب قصةٌ طويلةٌ؛ فقد تقدم نولدكه بأصله للحصول على الدكتوراه عام 1859/ 1860م، وكان وقتها جزءًا صغيراً لا يزيد عدد صفحاته على الـ160 صفحة، ويحتلُّ قسماً معتبراً منه نقد كتابَي غوستاف فايل وشبرنغر عن القرآن والنبي. ثم عرضت عليه دار نشرٍ ألمانية إعادة طبعه عام 1898م، ولأنَّ نظره كان قد ضعُف؛ فقد كلّف بذلك تلميذه فريدريش شڤاللي، الذي أعاد صياغته مُراعياً في ذلك ما صدر من بحوثٍ جديدة حول القرآن، وصدر الجزء الأول من الكتاب مرةً ثانية عام 1909م. وتوفي شڤاللي قبل أستاذه عام 1919 فصدر الجزء الثاني من الكتاب بتحرير تلميذٍ آخر من تلامذة نولدكه هو أوغست فيشر عام 1920م. وبإشارةٍ من نولدكه نفسه عمل المُستشرق برغشتراسّر على إصدار الجزء الثالث؛ لكنه توفّي عام 1934م (كان من عشاق تسلُّق الجبال، وفيها لقي حتفه في حين زعم بعض زملائه أن النازيين قتلوه!)؛ فسارع تلميذه أوتو

* عن مجلة التسامح العُمانية، م8، 2004. ص ص286-290.

برتزل لإكمال المخطوط وإصداره عام 1937م. وفي العام 2000 أعادت دار النشر الشرقية (Olms) إصدار الأجزاء الثلاثة في مجلدٍ واحد.

بَيْد أنّ الكتاب اشتهر منذ الإصدار الثاني للجزء الأول عام 1909م. ومنذ أواخر الثلاثينيات عُرف عن الشيخ أمين الخولي، أستاذ البلاغة بالجامعة المصرية إعجابه بالكتاب، وعزمه على ترجمته إلى العربية. لكننا لا نعرفُ لماذا لم ينفذ المشروع. وقد سألتُ أواخِرَ الستينيات من القرن الماضي الدكتور عبد الرحمن بدوي عن المسألة، فذهب إلى أنّ مشروعات الشيخ الخولي كانت كثيرةً، لكنها بقيت في الغالب مشروعات. أمّا بنت الشاطىء فقد تذكرتْ عند سؤالي لها أواخر السبعينيات أنّ ترجمة الجزء الأول اكتملت، لكنّ الشيخوخة أدركت زوجها الخولي، ثم إنه تردد بعد الضجة التي أُثيرت حول كتاب تلميذه محمد أحمد خلف اللَّه عن **الفن القصصي في القرآن** (عندي منه طبعة صادرة عام 1951م وقد قامت بنشره من جديد دار نشر لبنانية، وقدّم له الأستاذ خليل عبد الكريم الذي توفي قبل أعوامٍ قليلة). وبدون تطويلٍ؛ فقد عدتُ لقراءة الكتاب بعد أن كنتُ قد نسِيته منذ العام 1975م. وقد شعرتُ خلال القراءة أنه قديمٌ قديمٌ، وقد لا يكونُ مُفيداً بعد تجاوز الدراسات القرآنية له لعقودٍ وعقود أو ما يُقاربُ القرن. لكنْ أذكر أنني عندما قرأتُهُ للمرة الأُولى رأيتُ أنه مُفيدٌ في تقسيمه للسُّوَر المكية، بحسب الموضوعات والأُسلوب والأحداث القليلة الواردة فيها، إلى ثلاث مراحل (لكننا نعلمُ الآن ومن نولدكه نفسه أنّ الفكرة ليست له بل لغوستاف فايل في أُطروحةٍ صادرة عام 1847م). وفي العام 2003 أو 2004 كان ناشرٌ

عربيٌ معروف وهو الأستاذ سالم الزريقاني صاحب دار المدار الإسلامي في بيروت قد أطلعني على ترجمةٍ أُخرى للجزأين الأول والثاني من الكتاب، وأراد مني أن أقرأ الترجمة؛ فإن أعجبتني يكون عليّ أن أكتب مقدمةً للكتاب كلّه، بعد أن يكونَ قد جلب ترجمةً للجزء الثالث كانت قيد الإنجاز. لكنْ قبل أن أبدأ قراءة الترجمة (راجعتها فيما بعد ووجدتُها ممتازة) عمدتُ لقراءة الأصل الألماني كلّه من طبعة أولمز الموجودة بمكتبتي. وقد شهدتُ وخبرتُ عجباً. وجدْتُ أنّ الكتاب الذي تعودُ أُصولُهُ للعام 1859م قد تجاوزه الزمن، لا من حيث المعلومات وحسْب، بل وبالدرجة الأُولى من حيث المنهج. فطريقة نولدكه هي الطريقة الفيلولوجية القديمة لدى المُستشرقين الألمان على الخُصوص، وهي طريقةٌ دقيقةٌ لكنها مضنيةٌ ومملةٌ، وتعتمد على الفيلولوجيا أو فقه اللغة في إعادة كتابة التاريخ، وتعتمد الألفاظ والمفردات، وتشبعها تفكيكاً ومُقارنةً باللغات السامية، دونما اهتمام بطبائع النص أو بالأُسلوب. ولأنّ الأمر كذلك؛ فإنّ أحداً من الفِرنسيين أو البريطانيين أو الأميركان ما عمد لترجمة الكتاب إلى الفرنسية أو الإنكليزية. واكتفى بلاشير في مقدمة ترجمته للقرآن إلى الفرنسية بتلخيص النتائج التي توصل إليها نولدكه وأهمُّها أمران: المراحل الثلاث للسُوَر المكية، والترتيب الآخر للسُور القرآنية ليس استناداً لأسباب النزول المعروفة؛ بل للموضوعات، في التصوُّر الذي ارتآه الرجل وتلامذتُه لتطوُّرها!

قسّم نولدكه (وتلامذته من بعده) الكتاب بأجزائه الثلاثة إلى ثلاثة أقسام كبرى؛ القسم الأول عنوانه: في أصل القرآن، والقسم الثاني عنوانه: جمع القرآن، والقسم الثالث عنوانه: تاريخ نصّ القرآن.

ويعني نولدكه وشفاللي بأصل القرآن نُبُوَّة النبي، وطرائق تلقّيه الوحي، وبدايات الرسالة، وما يتصل بأمية النبي، ووسائل كتابة القرآن، والتوازن والتوتُّر بين الشفوي والكتابي، ومسألة المكي والمدني ومعناها وأهميتها. وكما سبق القول فإنه ينصرف إلى تحليل السُّوَر المكية وتحقيقها استناداً إلى الموضوعات والمفردات وبعض الأحداث القليلة الواردة فيها. ونولدكه يُناقش أثناء ترتيبه الآخر للسُور المكية (وهي ثلثا القرآن تقريباً) آراء السابقين عليه: فايل وشبرنغر وهرشفلد (الألمان)، وميور Muir (البريطاني). وهو يبدو شديد الموضوعية والاعتدال في آرائه تجاه القرآن والنبي؛ وبخاصةٍ مُقارنةً بشبرنغر وميور. لكنه يذهب، شأنه في ذلك شأن سائر المُستشرقين حتى الثلاثينيات من القرن العشرين، إلى أنّ نُبُوَّة النبي والقرآن على حدٍ سواء، مستمدان من مواريث بني إسرائيل، لكنْ ليس من التوراة أو العهد القديم نفسه؛ بل من الهاغادا، ومن مواريث المسيحية - اليهودية الأُولى! لكنه لا يُخبرنا لماذا ظهرت بهذه الصيغة المختلفة تماماً عن صيغة العهد القديم، ولماذا لم تهتم بالقصص النسَبي والسرديات اهتمام التوراة بها. ثم ما هذا النمطُ البديعُ الظاهر في السُّوَر المكية، وهي السَّوَر الأُولى، والتي ينبغي (بحسب مقولته) أن تكون أكثر تأثراً بالعهد القديم من تلك التي نزلت بالمدينة بعد أن تعمّقت تجربةُ النبي، وصارت للإسلام جماعةٌ حضريةٌ مستقرة. ثم ما معنى هذا الأُسلوب المتأمل والهادىء في السُّوَر غير المكية، والاتجاه للاشتراع، والذي يختلفُ تماماً أيضاً عن الأُسلوب التوراتي؟!

إنّ مُشكلة نولدكه، وسائر فيلولوجيي الاستشراق أنهم لا يرون الكتابات القديمة باعتبارها «نصاً» أو نُصوصاً لها بنيتها وقوامُها؛ بل

لا يفتأون يذكرون أنّ أصل هذا المفرد كذا، وذاك الفرد يشبه الكلمة الواردة في سِفر التوراة كذا. وينسون تماماً أن للنص قواماً وانتظاماً داخلياً لا يستقيم معه ادعاءُ إرجاع مفردات النصّ إلى أُصولِها حتى لو كان النصّ من كتاب الأغاني، أو من البيان والتبيين للجاحظ؛ فكيف بالقرآن وهو نصٌّ دينيٌ شعائريٌ مسموعٌ ومُلْقى وفيه الشفوي المتلوّ، وفيه الحفظ، وفيه الإنشادُ والتغنّي. والطريف أنّ نولدكه يتحدث عن «الوحدة الموضوعية»؛ وقد كانت في مطلع القرن الماضي مسلَّمةً وقع في إسارها عباس محمود العقاد ومدرسة الديوان في ما أخذوه على شوقي وعلى الشعر الغنائي العربي!

في القسم الثاني المُسمَّى «جمع القرآن» يعمد نولدكه وتلميذُه شفاللي وبرغشتراسّر من بعد، لقراءة مسألتين رئيسيتين؛ مسألة التعامل مع الوحي حفظاً وتدويناً، ومسألة جمع القرآن أيام عثمان. ولا يقبل نولدكه الروايات التقليدية الإسلامية على عِلاّتها لكنه بخلاف زملائه كان يرى أنَّ النبيَّ كان أُمِّياً فعلاً، وهذه خصِيصةٌ بارزةٌ لدى أنبياء بني إسرائيل كما يقول. ثم إنّ القرآن ذا الطابع الشفوي والشعائري، كان مُخططاً له منذ البداية أن يُدوَّن؛ بحيث يجري الحفاظُ على الأمرين: أمر الشفوية الضرورية في التلاوة والإنشاد، وأمر الحفظ والإثبات والأمن من التغيير أو النسيان بالتدوين. ويُطيل نولدكه في مُناقشة قصة جمع عثمان للقرآن، ولا يصدّق كثيراً من التفاصيل؛ لكنه واثقٌ من الخطوط الأساسية، وأنّ القرآن كان مُدوَّناً منذ أيام النبي، لكنه كُتب في مصاحف أيام عثمان. ويرى نولدكه في هذا القسم أنّ القرآن مرتبطٌ بسيرة النبي في المدينة، ولذلك يُطيل في المُقارنة بين الآيات وأحداث السيرة

(ابن إسحاق)، كما يُناقش مع غولدزيهر ولامنس علاقة السيرة بالتاريخ. وهو يشتدُّ في الحملة على لامنس (يقول إنه سلك أكثر المسالك تطرُّفاً)؛ ويعتبر أنّ المغازي نقاط مُهمة للتعرُّف على نزول الآيات القرآنية؛ سواء من حيث الأخبار التاريخية أو من حيث مُعالجة موضوعات السيرة والمغازي في القرآن. والواقع أنّ بحثه في السيرة النبوية، ومصادرها العربية، ثم في سِيَر النبي في العصور الوسطى الأُوروبية، أمورٌ تستحق الذكر والتقدير؛ لكنّ البُحوث في السيرة والمغازي تجاوزت ما توصل إليه نولدكه منذ زمنٍ بعيد؛ وكذا الدراسات الغربية عن تكوينات الرُّؤية الأُوروبية للقرآن والإسلام عبر العصور.

أمّا القسم الثالث وعنوانه: تاريخ نصّ القرآن، فيدورُ في أكثره على القِراءات القرآنية. والمعروف أنّ تلميذيه برغشتراسّر وبرتزل عملا لأكثر من عقدين من الزمان في مجال القِراءات والقِراءات الشاذة على وجه الخُصوص بحسب تصنيف عُلماء القِراءات؛ راجين من وراء ذلك إثبات أنّ النصَّ الحاليّ من القرآن إنما هو نصٌّ مشذَّبٌ ومختارٌ أو منتقىً من عشرات النصوص الأُخرى التي صارت بعد الجمع في المصحف هامشية! والمعروف أنّ المسلمين يُعلِّلون القِراءات بأنها من بقايا لهجات القبائل والنواحي. أمّا نولدكه وتلامذته فيذكرون عدة أسباب: المرحلة الشفوية، وأخطاء الرسم والإعجام، والتوسع في التفسير والتأويل، وبقايا المرحلة الشفوية المُبكّرة.. الخ. وقد اعترف برتزل في الأربعينيات أنّ القِراءات لا تدلُّ على أيّ حال، على أنّ القرآن كان مشرذَماً أو أنَّ نصَّه ما كان مُنضبطاً.

لقد جرى تجاوزُ كتاب نولدكه منذ عدّة عقودٍ باتجاهات السلب والإيجاب. في السلب قال وانسبورو وكرون وكوك وأتباعهم: إنّ القرآن لم يظهر نصه القانوني حتى أواخر القرن الثاني! وفي الإيجاب جرت دراساتٌ كثيرةٌ عن النُّبُوَّة والسيرة والقِراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث. وكان أكبر الإنجازات ما كانت قد توصلت إليه الباحثة الألمانية أنجليكا نويڤرت من أنّ القرآن إنما هو نصٌّ متلوٌّ يُلقى وينشدُ، وتتجدد حيويته وفعاليته بالقراءة بصوتٍ عال. والتلاوة والإنشاد المتكرر إلى مالانهاية يعنيان أنّ النصَّ كان مضبوطاً ومرتباً منذ البداية. ولذلك تتضاءل في تأمّله قيمة القراءتين الفيلولوجية والتاريخانية، اللتين تجعلانه كأنما هو تناسُلٌ من الدرجة الثالثة، لسلسلةٍ من بقايا الشذرات والنصوص!

هل كانت الترجمة ضرورية؟ وهل هي مُفيدة؟ قام بهذه الترجمة المقبولة الدكتور جورج تامر، وهو دارسٌ لبنانيٌّ درّس بجامعة أرلنغن بألمانيا، وعاد إليها بعد فترةٍ من العمل في الجامعات الأميركية. وكلُّ معرفةٍ وإن تكن مُتواضعة مُفيدة ومُؤثرة، لكنّ المنهج الفيلولوجي لا يصلح لقراءة القرآن قراءةً مُعمقة، ثم إنّ الزمن تجاوز هذا الكتاب بما يجعله غير ذي قيمةٍ لدى المختصين، إلاّ باعتباره أثراً تاريخياً، ومعلَماً بارزاً في تاريخ الدراسات القرآنية في الغرب.

المخطوطات المترجمة إلى الألمانية:
نموذج كتاب "المسائل في الخلاف"*
لأبي رشيد النيسابوري

منذ مُنتصف القرن التاسع عشر، شاع لدى المُستشرقين (الألمان على الخُصوص) تقسيم التيارات الفلسفية والكلامية في الإسلام الوسيط إلى **كلاسيكيين** سائرين على خُطى أفلاطون وأرسطو (فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد)، **ومحافظين** (أهل السُّنَّة: الأشاعرة)، **وليبراليين**، وأحرار فكر (المُعتزلة). ولأنهم اعتبروا الفلسفة من موروثات الإغريق وفلاسفتهم الطبيعيين؛ فإنّ المفكرين الدينيين في الإسلام انحصروا لديهم في **المُعتزلة** وقد شبّهوهم بالقرّائين من اليهود، **والأشاعرة** (وقد شبّهوهم بالربّيّين من اليهود)، **والشيعة** (الذين شبَّهوهم بالبروتستانت لاعتقادهم في البداية أنهم مُنشقّون عن المؤسسة الدينية السُّنِّيَّة). بَيْد أنّ الذي عكّر هذه الرُّؤية قليلاً؛ أنّ هؤلاء وكانت غالبيتُهُم من اللاهوتيين اليهود أو البروتستانت، ما وجدوا مصدراً مُعتزلياً قديماً أو مُتأخّراً يُمكن الرجوعُ إليه؛ في حين كانت آثارُ الفلاسفة كثيرة، وبعضُها عرفها اللاهوتيون والمُستشرقون في

---

* محاضرة أُلقيت بمؤتمر إدارة المخطوطات بمكتبة الإسكندرية عام 2007، عن المخطوطات المترجمة.

الترجمات العِبرية واللاتينية التي تمّت قبل خمسة أو ستة قرون[1].
وكذلك الأمر مع الأشاعرة والشيعة، الذين وصلت إلى مكتبات أُوروبا مخطوطاتٌ كثيرةٌ، كتبوها بأنفسهم، وهي تشرحُ عقائدهم وتوجُّهاتهم الكلامية والفلسفية والدينية؛ فضلاً عن مئات المُؤلَّفات في الفقه والتفسير والحديث والتاريخ. وقد صاروا لتعليل ذلك بأنّ أهل السُّنَّة (وقد صاروا منذ القرن الثاني عشر الميلادي كثرةً كاثرةً بين عُلماء المسلمين) هم الذين قضوا على المُعتزلة، ودمَّروا آثارهم بعد اختفائهم. فعمدوا في دراساتهم وإشاراتهم إليهم إلى استخدام أخبار اللاهوتيين اليهود عنهم، وكتب المُتكلّمين الأشاعرة في ردودِها عليهم. وبرز بين تلك الكتب كتاب الشهرستاني (ـ 548هـ/ 1153م): **الملل والنحل**، الذي قام Curton البريطاني بنشره، وترجمته إلى الإنكليزية في أواسط القرن التاسع عشر؛ فكان بذلك أول كتابٍ في التاريخ الفلسفي والكلامي الإسلامي تُرجم إلى لغةٍ عالميةٍ حيةٍ في الأزمنة الحديثة.

وتغيَّر المشهدُ تغيُّراً ملحوظاً عندما بدأت الفهارسُ الرائعةُ التي وضعها آلوارت Ahlwardt لمكتبة الدولة ببرلين (في أربعة عشر مجلَّداً) بالظُّهور. إذ إنّ الجزءَ الرابعَ المخصَّص للفلسفة وعلم الكلام صدر عام 1892، متضمِّناً مئات مخطوطات الفلسفة وعلم الكلام وأخبار الفلاسفة والمُتكلّمين؛ ومن بين مخطوطات الكلام الكثيرة، ظهر نصُّ ابن المرتضى (الزيدي المُعتزلي) المتأخّر

(1) من العروض المُبكّرة عن المعتزلة عرض Steiner عنهم في القرن العاشر الميلادي (1865). ومن العروض عن الأشاعرة عمل Schreiner (1871).

المُسمَّى **المنية والأمل** (وهو جزءٌ من كتابٍ ضخم اسمه: **البحر الزخار الجامع لمذاهب عُلماء الأمصار**). والأهمُّ من ذلك مخطوط **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين** لأبي رشيد سعيد ابن محمد بن سعيد النيسابوري المُعتزلي (-461هـ/ 1068م). من مخطوطة **المنية والأمل** في طبقات مُتكلّمي المُعتزلة والزيدية عرف المُستشرقون أنَّ أبا رشيد النيسابوري هو تلميذُ القاضي عبد الجبار ابن أحمد المُعتزلي (-415هـ/ 1024م). وصحيحٌ أنه متأخّرٌ نسبياً، لكنّ نصَّه يظلّ بالغَ الأهمية والدلالة لسببين؛ **الأول** موضوعُ الكتاب؛ إذ هو يدرسُ بالتفصيل مسائل الجواهر والأعراض، أي الفلسفة الطبيعية، لدى مدرستي الاعتزال بالبصرة وبغداد في مائتين وأربع عشرة ورقة تنقسمُ في أربعة عشر باباً، ومائة وخمس وخمسين مسألة. **والسببُ الثاني** أنه يرجعُ في استعراضه المُسْهَب هذا إلى مُؤلَّفات كلٍ من أبي هاشم الجبائي (-321هـ/ 933م) زعيم مدرسة البصرة في مطلع القرن الرابع الهجري، وأبي القاسم الكعبي البلخي (-319هـ/ 931م)، زعيم مدرسة بغداد في الزمان نفسِه. وهكذا فإذا لم يكن هذا النصُّ اللافت مُفيداً في إيضاح كيفيات بدايات تفلْسُف المُتكلّمين المسلمين؛ فإنه مُفيدٌ جداً في معرفة مآلات تطوُّر فكرة الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد، ولعدة جِهات: **لجِهة العلاقة** الصراعية بأرسطو والأرسطية، **ولجِهة العلاقة** بالفارابي وابن سينا، **ولجِهة العلاقة** بالكلام اليهودي والمسيحي المعاصر والمتأخّر، وأخيراً **لجِهة** العلائق المتشابكة مع الأشاعرة والشيعة، في غير المسائل الدينية البحتة.

وهكذا فإنّ Schreiner الأستاذ بمعهد الدراسات اليهودية ببرلين، والذي التفت من قبل إلى التشابُك اللاهوتي بين المُعتزلة والقرّائين من

اليهود، سارع إلى تلخيص محتويات كتاب النيسابوري[2]. ثم عهد إلى تلميذه أرتور بيرام Biram باتخاذه موضوعاً لأُطروحته للدكتوراه. وبالفعل فإنّ بيرام حقّق ونشر قسم «الجواهر» من كتاب النيسابوري، بالعربية، وقدَّم ترجمةً ألمانيةً حرفيةً لذلك القسم، مستثنياً منه ورقتين فقط هما الخاصتان بالجِدال بين البصريين والبغداديين بشأن كروية الأرض أو تسطُّحها! وصدرت دراسة شراينر عام 1900؛ في حين صدرت ترجمة بيرام عام 1902.

كان أبو رشيد النيسابوري قد أوضح منذ البداية أنه إنما يتّبع في آرائه كلِّها مذهب شيخه عبد الجبار، الذي يتبع بدوره مذهب أبي هاشم. بَيْد أنّ ذلك ما أثَّر في ماكس هورتن Horten الأستاذ بجامعة بون في العشر الأُوَل من القرن العشرين. ولذلك فقد أصدر عام 1910 دراسةً بعنوان: **فلسفة أبي رشيد** عمد فيها إلى ترجمة كتاب **أبي رشيد** كلِّه، ترجمةً ملخِّصةً؛ بما في ذلك جزء الجواهر الذي نشره بيرام ودرسه. وهو يكتفي بالتغيير بعض الشيء في القسم الأول من الدراسة، حيث يبدأ بالقسم الثالث من كتاب النيسابوري الذي تَرِدُ فيه بعضُ بحوث الميتافيزيقا والإنسان. لكنه لا يلبثُ أن يعودَ لترتيب الكتاب نفسه ذاكراً الجواهرَ ثم الأعراض. وبذلك يكونُ نصُّ أبي رشيد قد حظي بترجمةٍ ونصف خلال ثماني سنوات. وقد أضاف هورتن في مطلع دراستِه ترجمةً **لأبي رشيد** أخذها من كتاب ابن المرتضى: **المنية والأمل**، والذي كان أرنولد قد نشره عام 1902، أي في العام نفسِه الذي صدرت فيه ترجمةُ بيرام الأُولى لقسم الجواهر من كتاب **أبي رشيد**.

---

(2) Schreiner, Studien über Jeshua b. Jehuda. Berlin 1900.

ثم إنّ هورتن عاد لموضوع أبي رشيد في دراسةٍ أصدرها عام 1911 عرضَ فيها لقراءة «نظرية المعرفة» عنده؛ ويعني ذلك أنه بدأ من مُناقشة أبي رشيد لمسألة «الإدراك» واختلاف أبي هاشم الجبائي والكعبي من حولها.

.. واستمر الاهتمامُ بكتاب النيسابوري باعتباره مصدراً جيداً في عرض آراء المُعتزلة في الجزء الذي لا يتجزأ أو مذهب الذَّرَّة عندهم. والمعروفُ أنّ المُعتزلة (باستثناء النظّام)، وكلَّ الأشاعرة قالوا بمذهب الذَّرَّة؛ في حين عارضه الفلاسفةُ المتأثرون بأرسطو أو القائلون بنظرية الفيض[3]. ولأنّ الفيلسوفَ اليهوديَّ موسى بن ميمون المتّبع لمذاهب الفلاسفة بهذا الشأن قدَّم في كتابه **دلالة الحائرين**[4] عرضاً جيداً لمذهب الذَّرَّة من موقع المعارضة؛ فقد كان هُناك من قابَلَ بين عمل أبي رشيد وعمل ابن ميمون، والباب الخاص بالجوهر والعَرَض من كتاب ابن المرتضى المتأخّر.

على أنّ الانصرافَ عن نصّ أبي رشيد ظهر وتزايَدَ بعد صدور

---

(3) هناك عرضٌ عامٌّ لهذه المسألة ما عاد دقيقاً الآن قدّمهُ الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة في مقدمة ترجماته لبحوث بينيس وبرتزل؛ أنظر محمد عبد الهادي أبو ريدة: **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي**. مكتبة النهضة المصرية، 1946. وانظر الآن دراسة د. منى أحمد أبو زيد: **التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي**، بيروت 1994.

(4) نشره Münk بالعبرية وترجمه إلى الفرنسية عام 1851. ونشر الشيخ محمد زاهد الكوثري جزءًا منه في الأربعينيات عن مخطوطة بإسطنبول. وتتوافر له منذ السبعينيات نشرةٌ عربيةٌ ممتازة صدرت بتركيا.

نصَّين اثنين حلاً محلّه بالتدريج: كتاب **الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد** لأبي الحسين الخيّاط، من النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، والذي نشره Nyberg بالقاهرة عام 1925. ثم كتاب **مقالات الإسلاميين** للأشعري (-324هـ/ 935م) والذي نشره هلموت ريتّر عام 1929. ففي الكتابين عروضٌ وافيةٌ ومُبكّرة ودقيقة لآراء أنصار النظرية الذَّرِّية وخُصومها منذ مطالع القرن الثالث؛ رغم أنّ الأشعريَّ والخيّاط كانا من أنصارها. ويتبدَّى هذا الانصراف التدريجي عن أبي رشيد من بحث أوتو برتزل Pretzl المنشور بمجلة «**الإسلام**» الألمانية (التي أسَّسها كارل هاينريش بيكر) في العام 1931 بعنوان: «مذهب الجوهر الفرد عند أوائل المُتكلّمين المسلمين»؛ إذ هو لم يَعُدْ فيه إلاّ لمقالات الأشعري. أما الأستاذ بينيس Pines الذي كتب عام 1936 أُطروحته المشهورة عن «مذهب الذَّرَّة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود»؛ فإنه لم يذكر فيها أبا رشيد غير ثلاث مرات، في حين رجع كثيراً إلى الأشعري ومحمد بن زكريا الرازي وناصر خسرو والخيّاط و**الفِصَل** لابن حزم و**التمهيد** للباقلاّني وآخرين. وآخِر الدراسات التي أعرفُها والتي حظي فيها أبو رشيد ببعض الاهتمام، هي دراسة شفارتز Schwarz عام 1961 بعنوان: «مقولة **الخلاء** في عمل مُتكلّمٍ مُعتزليٍ من القرن الحادي عشر الميلادي»[5].

ما انتهى تقليدُ ترجمة النصوص الكلامية لدى المُستشرقين الألمان

---

(5) نحن محظوظون بمعرفة كل تلك البحوث من خلال ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة لها، ونشرها عام 1946؛ قارن بالملاحظة رقم (3).

بنصّ أبي رشيد. فقد تتابع العمل بتلخيصات طويلة لآراء المُتكلّمين والفلاسفة وإخوان الصفا في المسائل الكلامية والفلسفية قام بها كلٌّ من شتاينر وشراينر وشبيتا وعلى الخُصوص ألفرد فون كريمر في السبعينيات والثمانينيات من القرن التاسع عشر. واستمرت بعد عقد الاهتمام بأبي سعيد النيسابوري. فهُناك أجزاء مترجمة أو ملخَّصة من مقالات الإسلاميين للأشعري، ومن بعض كُتب الغزالي. بَيْد أنّ الذي غَلَب بعد الحرب الثانية ترجمة النصوص الفلسفية والصوفية، وليس الكلامية. وفي العادة لا يعمدُ الدارسُ لإفراد نصٍ بالترجمة؛ بل يترجم أجزاءَ مختارةً من ضمن الدراسة التي يقومُ بها؛ وهذا هو ما حصل مع الغزالي مَثَلاً، ومع جلال الدين الرومي وفريد الدين العطّار. وهذا أمرٌ اعتاده أستاذُنا يوسف فان أس منذ عمله المبكّر عن الحارث بن أسد المحاسبي (ـ243هـ/ 857م) أواخر الخمسينيات من القرن الماضي. إذ ترجم مختاراتٍ من مُؤلَّفات المحاسبي غير المنشورة. ثم إنه في عمله الضخم للتأهُّل للأُستاذيّة عن **المواقف** لعضد الدين الإيجي، قام بترجمة قسم كبير من الكتاب العقدي الأشهر لدى متأخّري الأشاعرة، وعلّق على الترجمة تعليقاتٍ كثيفة. وفعل الشيءَ نفسَه في نشراته للنصوص الكلامية المبكّرة إذ إنه يعمد لتحقيق النصّ ونشره، ثم يترجمُهُ ترجمةً حرةً مع تعليقاتٍ مستفيضة، وهو ما حدث مع كتاب **الإرجاء** للحسن بن محمد بن الحنفية، و**الرسائل في الردّ على القَدَرية**، وكتاب **مسائل في الإمامة والكتاب الأَوسط في المقالات للناشىء الأكبر**. والمعروف أنّ الأستاذ يوسف فان أس انتهى في مطلع التسعينيات من كتابة عملٍ ضخمٍ عن المُعتزلة بعنوان: **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**. وقد خصّص المجلَّد الخامس لترجمات نصوصٍ

مُعتزليةٍ مختارة وقعت في أكثر من خمسمائة صفحة.

وما دُمنا مع أبي رشيد النيسابوري المُعتزلي، وأسباب الإقبال عليه وترجمته ودراسته مِراراً ثم الإعراض عنه؛ فلنذكّر هنا **بأربعة أمور** نرى أهميتَها فيما نحن بصدده **الأمر الأول** أنّ البعثة المصرية التابعة للجامعة العربية اكتشفت عشرات المخطوطات باليمن من آثار المُعتزلة، أواخر الأربعينيات من القرن العشرين المنقضي؛ وأهمُّها آثار القاضي عبد الجبار. وهكذا فقد تزايدت النصوص المُعتزلية الأصليةُ وتكاثرت، وغيّرت كثيراً من الانطباعات عن المُعتزلة وعن خُصومهم؛ وإن لم نجد حتى الآن نصاً مُعتزلياً يعودُ لما قبل أواخر القرن الثالث الهجري[6]. وكان الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة، الذي ترجم دراستي برتزل وبينيس السالفتي الذكر، عن مذهب الذَّرَّة عند المسلمين إلى العربية، ونشرهما عام 1946 بالقاهرة؛ قد عمل أيضاً بإشراف الدكتور طه حسين في مشروع نشر كتاب القاضي عبد الجبار: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الذي اكتُشف باليمن. وبذلك فقد تجدَّد اهتمامُهُ بأبي رشيد، وعمد أواخر الستينيات إلى نشر مخطوط ناقصٍ من أوله وآخره، وجده بدار الكتب المصرية، واعتبره **ديوان الأُصول** لأبي رشيد النيسابوري. بَيْد أنّ الأميركي ريتشارد مارتن ذهب في الثمانينيات إلى أنّ المخطوط المذكور هو كتاب **زيادات الشرح** لأبي رشيد وليس **ديوان الأُصول**. **والأمر الثاني** أنني قمتُ مع الزميل المرحوم الدكتور معن زيادة بنشر كتاب النيسابوري عام 1979 نشرةً علميةً

(6) اكتشف باحثٌ يمنيٌّ نصاً معتزلياً مبكراً لضرار بن عمرو (من ثمانينيات القرن الثاني -وكتّاب **طبقات المعتزلة يعتبرون ضراراً جهمياً!**) اسمه **التحريش**. وأنا أعمل على تحقيقه، ويصدر عام 2015.

مقبولة[7]؛ فكانت تلك المرة الأُولى التي يُنشر فيها النص كاملاً بالعربية. **والأمر الثالث** أنّ الأستاذ فؤاد سزكين أعاد في معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت، عام 1986، نشر ترجمات ودراسات بيرام وهورتن عن النيسابوري[8]. أما **الأمر الرابع**، وهو ليس ضعيف العلاقة بأبي رشيد وبالمُعتزلة وبالتقابُس وتبادل الأسلحة وبالتثاقف والترجمة أنّ عدداً من الباحثين المعنيين بتراث المُعتزلة واليهود وعلائقهما اكتشفوا قبل ثلاثين عاماً بمجموعة المخطوطات العِبرية ببطرسبرغ، والمُسمّاة مجموعة فركوفتش، نصوصاً مُعتزليةً مترجمةً بالكامل إلى العِبرية، وأُخرى موجودة بالعربية لكنْ بحروفٍ عبرية؛ وأهمُّ تلك النصوص، نصُّ أبي الحسين البصري (-436هـ/ 1044م)، المعاصر لأبي رشيد وخصمه، وعنوان النصّ: **تصفُّح الأدلّة**[9]. والذي يظهر أنّ أبا الحسين والذي كان بهشمياً مثل

(7) معهد الإنماء العربي، بيروت 1979. وللنيسابوري زميلٌ في الدراسة على القاضي عبد الجبار كتب أيضاً تذكرةً في الجواهر والأعراض هو ابن متّويه (-470هـ/ 1077م) نشرها سامي نصر لطف وفيصل بدير عون بالقاهرة 1975. وقبل عدة سنوات قامت سابينا شميدكه S.Schmidtke بنشر شرحٍ ضخم لكتاب ابن متويه بطريقة الفاكسميلي كتبه شيعيٌّ إماميٌّ في أواخر القرن السادس الهجري. طهران، 2006.

(8) دراسات حول فلسفة أبي رشيد النيسابوري، إعادة طبع لدراسات أرتور بيرام (1902)، وماكس هورتن (1910-1911). يصدرها فؤاد سزكين. معهد تاريخ العلوم العربية الإسلامية. فرنكفورت 1986.

(9) يعمل في هذا المشروع عددٌ من الباحثين من بينهم فلفريد ماديلونغ، وتديره وتنتج فيه تلميذته سابينا شميدكه التي ذهبت عام 2013 إلى معهد الدراسات المتقدمة بجامعة برنستون. وقد نشرا في العقد الاخير عدة نصوصٍ معتزلية مستلّة من المخطوطات العبرية المذكورة. وقارن بعملهما المشترك =

النيسابوري وأكثر المُعتزلة المعاصرين، قاد انشقاقاً ضمن المدرسة استناداً لقراءةٍ نقديةٍ جذرية، لأدلة المدرسة ومقولاتها، وهذا هو ما يعنيه بالتصفُّح، أي المُراجعة النقدية. والطريف أنّ متكلّمي القرّائين اليهود، والذين كانوا شديدي التأثر بمُعتزلة المدرستين البصرية والبغدادية، وقف بعضهم مع البصري؛ في حين سارع آخرون لنقض حُججه إنما استناداً إلى آراء أبي هاشم الجبائي!

أما السيدة سابينا شميدكه، التي كانت أستاذةً بجامعة برلين الحرة؛ وتلميذةً لماديلونغ والمشرفة على مشروع دراسة علاقة المُعتزلة بالقرائين؛ فإنها اكتشفت في التسعينيات نصاً كلامياً صغيراً في أُصول الدين للزمخشري (-538هـ/ 1143م)، المفسّر واللُّغوي المشهور، والبهشمي أيضاً؛ وقد قامت بنشره وترجمته إلى الألمانية عام 1997 حيث تنبهتْ إلى أنّ الزمخشريَّ أيضاً يميلُ إلى بعض آراء أبي الحُسين البصري وتلميذه الملاحمي (ـ 536هـ/ 1141م) في المسائل المتعلقة بأُصول الدين[10]. وكان الدكتور فيصل بدير عون تلميذ الدكتور علي سامي النشار قد نشر التذكرة في الجواهر والأعراض لابن متّويه، زميل أبي الحسين البصري. ونملك الآن شرحاً ضخماً للكتاب كتبه مجهول في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي[11].

= (عن البصري والقرائين: Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke: Rational Theology in Interfaith communication. Brill 2006.

(10) كتاب الزمخشري اسمه: **المنهاج في أصول الدين**. وقد أعدتُ نشره لشميدكه في بيروت عام 2007.

(11) التذكرة في الجواهر والأعراض لابن متويه (1972)، ونشرت سابينا شميدكه الشرح المجهول المُؤلف بالفاكسميلي، طهران 2006.

وكنّا نعرفُ عن تبنّي الزيدية والإمامية الإثني عشرية لآراء المُعتزلة الكلامية منذ النصف الثاني من القرن الرابع ومطالع القرن الخامس؛ باستثناء مسألة الإمامة. بَيْد أنّ الباحثين اكتشفوا مؤخراً أنّ التأثر تجاوز التوافُق العامّ وبعض الاقتباسات إلى استيعاب كتبٍ مُعتزليةٍ كاملةٍ، ومن فترة ما قبل القاضي عبد الجبار. وفي حين عاد باحثون لدراسة آثار القاضي جعفر بن عبد السلام (-514هـ) الذي يُقال إنه هو الذي أدخل كتب المُعتزلة إلى اليمن؛ قام تلميذي خُضر نبها في العامين 2005 و2006 بإعادة تركيب ثمانية من تفاسير المُعتزلة للقرآن من مطلع القرن الثالث، استناداً إلى كُتُب التفسير الإثني عشرية، وإلى القاضي عبد الجبار، وبعض اقتباسات فخر الدين الرازي[12]. ولدينا قيد النشر أضخمُ تفسيرٍ باقٍ لمُعتزليٍ زيديٍ هو الحاكم الجشمي (-494هـ)، والذي يقومُ على تحقيقه الباحث العماني الدكتور عبد الرحمن السالمي. وقد كانت هُناك دعاوى من قبل أن الزمخشري اعتمد على الجشمي في الكشاف. إنما الذي يُهمُّنا هنا تبيُّن مدى اعتماد الجِشُمي اقتباساً على تفاسير المُعتزلة المتقدمين من الحقب الثلاث السابقة على القاضي عبد الجبار.

---

(12) ما كنا نعرف أنا وتلميذي خضر نبها عن عمل Daniel Gimaret على جمع تفسير أبي علي الجبائي (ـ 303هـ/ 915م) من اقتباسات الحاكم الجشمي الكثيرة عنه (ثلاثة آلاف اقتباس!). ولذلك أعاد خضر نبها جمعه لتفسير الجبائي استناداً إلى التفاسير الشيعية والزمخشري وفخر الدين الرازي؛ قارن:

Daniel Gimaret, Un Lecture Mu'tazilite Du Coran. Le Tafsir d'Abu Ali al-Djubba'i Partiellement reconstitute a Partir de ses citateurs. Paris 1994.

والحاكم الجشمي مُتكلم عنيف، فهل استخدم كتب المُعتزلة الكلامية أم اكتفى بكتب التفسير؟!

ما فائدة الترجمات، وكيف أثّر الاهتمامُ بأبي رشيد النيسابوري على الخُصوص في البُحوث العلمية والتاريخية بعامة؟

كما ازدهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر بحوثُ ودراساتُ العهدين القديم والجديد، والفلسفة الدينية الوسيطة لدى المسيحيين واليهود؛ كذلك ازدهرت بحوثُ الاستشراق، والدراسات الدينية المُقارنة. وكما سبق القول؛ فإنّ أكثر الباحثين كانوا من اللاهوتيين اليهود أو البروتستانت. وقد كان التنازُع بين الطرفين طوالَ القرن التاسع عشر منصَبّاً على أُصول الإسلام، وهل هي يهوديةٌ أو مسيحية؟ وقد كان الباحثون اليهود منذ أبراهام غايغر Geiger (1833) يُؤكّدون على الأصل اليهودي للقرآن؛ في حين ذهب آخرون من مثل نولدكه وفايل وشبرنغر وبول ورودلف وأندريه إلى ترجيح ثُنائية المصدر، أو التأثير المسيحي.

أما الفلسفة الوسيطة وعلم الكلام أو اللاهوت الوسيط؛ ففيما بين مونك Münk وSchreiner ظلَّ هُناك أمران ثابتان: **في الفلسفة الكلاسيكية**، اليهود مستقلون عن المسلمين، وقد عرفوا مثلهم الإغريقية والسريانية والعربية، وأخذوا مباشرةً عن أرسطو والأرسطيين، والأفلاطونية المُحْدثة، وأفادوا قليلاً من الترجمات التي قام بها المسيحيون الأرثوذكس والسريان للفلسفة اليونانية إلى العربية. ثم إنهم بحكم معرفتهم بعد القرن الحادي عشر الميلادي بالعربية واللاتينية، قاموا بنقل الكثير من النصوص العربية والأُخرى المترجمة إليها إلى العِبرية أو إلى اللاتينية مباشرةً. وهذه الفكرة،

فكرة الاستقلال اليهودي الوسيط في الفلسفة الكلاسيكية، ما تزالُ غالبةً، وإنْ كان هُناك اليومَ من يصادمُها، ويعتبر أن متفلسفة اليهود في ديار المسلمين إنما أفادوا من الفارابي وابن سينا وحتى الغزالي وابن رشد فيما بعد، أكثر مما أفادوا من النصوص اليونانية المترجمة!

فيما بين Münk وSchreiner إذن ظلت الفكرةُ السائدةُ أنّ المسلمين في لاهوتهم أو علم كلامهم إنما أفادوا من اليهود، كما أفاد منهم المسيحيون. وهم يستدلّون على ذلك بالكلاميات والجِداليات اليهودية منذ العصر العباسي الأول؛ وبأنّ هؤلاء إنما يمثّلون تراثاً مستمراً منذ فيلون الإسكندري في مطلع القرن الثالث الميلادي. وقد بدأت هذه الفكرة تتزحزح مع التعرُّف على نصوص الغزالي والشهرستاني، ومُقارنتها بالنصوص الكلامية والفلسفية اليهودية المكتوبة بالعربية؛ من مثل نصوص أبي البركات ابن ملكا البغدادي **المعتبر**، وموسى بن ميمون **دلالة الحائرين**. لكنْ قيل وقتَها إنّ الطرفين إنما يستفيدان من الأفلاطونية والأرسطية المعدَّلة الآتية من الإسكندرية إلى بغداد (من شراينر وإلى ماكس مايرهوف). ثم ظهر نصُّ أبي رشيد، وتُرجم، وكُتبت دراساتٌ حوله. والترجمةُ مُهمةٌ لأنّ الدراسات اللاهوتية اليهودية والمسيحية انفصلت طبعاً عن الدراسات الاستشراقية، أو الأحرى القول إنّ الدراسات الاستشراقية العربية والإسلامية انفصلت عنها؛ ولذلك تضاءل عددُ الذين يعرفون العربية من دارسي اللاهوت المسيحي واليهودي. ومن هنا كان اهتمامُ Schreiner بتكليف بيرام الذي يُتقن العربية بترجمة نصّ أبي رشيد إلى الألمانية، ليس لأنه نصٌّ مُعتزليٌّ أصيلٌ فقط (وكان هو في السبعينيات من القرن التاسع عشر قد كتب عن المُعتزلة باعتبارهم أحرار الفكر في الإسلام، ومتأثرين في القول بحرية الإرادة بلاهوت

القرّائين اليهود)؛ بل ولأنّ أبا رشيد النيسابوري يرجع لمصادر وكتب صادرة في مطلع القرن الرابع الهجري، وهي تشير إلى آراء ظهرت قبل ذلك بقرنٍ على الأقلّ، أي قبل ظُهور أي نصٍ مسيحيٍ أو يهوديٍ في الجزء الذي لا يتجزأ أو الفلسفة الطبيعية الموروثة عن رؤيةٍ غير أرسطية، منسوبة لديمقريطس، وواردة إلى المسلمين وغيرهم عبر طُرُقٍ متشابكة. ومع أن الاعتراف بالدَين للمُتكلّمين المسلمين قد تأخَّر؛ فإنّ ذلك بدأ لدى شراينر في تقريره عن نص أبي رشيد، وتزايد لدى Wolfson في كتابه عن **فلسفة المُتكلّمين**[13]، ليصبح حقيقةً واقعةً لا يُمكن إنكارُها في بحوث العقدين الأخيرين بشأن النصوص المُعتزلية المستعارة والمتبنّاة بالكامل في أوساط القرّائين اليهود.

وهكذا فإنّ ترجمة نصّ أبي رشيد في مطلع القرن العشرين، وما أعقب ذلك من تطوُّرات وكشوف أسهمت في أمرين اثنين: **تصحيح الفكرة** التي نشرها المُتكلّمون الأشاعرة عن استهتار المُعتزلة بالدين وجرأتهم على اللّه ورسوله؛ وإن تمَّ ذلك باتجاهاتٍ أعجبت كثيراً من دارسي علم الكلام الإسلامي من العرب والغربيين. **والأمر الثاني** تصحيح تاريخ العلاقة بين اللاهوتين اليهودي والإسلامي؛ باعتبار أنّ علم الكلام الإسلامي هو الأكبر والأكثر تأثيراً في اللاهوت اليهودي وليس العكس[14].

---

(13) لدينا الآن ترجمةٌ ممتازةٌ لكتاب ولفسون في مجلَّدين أنجزها الأستاذ مصطفى لبيب عبد الغني، نشر المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 2005 - 2006.

(14) قارن بمقالة عبد الرحيم حيمد: أثر المعتزلة في تجديد اليهودية الربّية؛ =

ازدهار علم الكلام في الإسلام(*)

لجوزف فان أس

لا بد من ملاحظتين قبل الخوض في تلخيص الكتاب الجديد هذا. فعلم الكلام هو الذي صار يُسمَّى لدى العرب والمسلمين اليومَ علم أُصول الدين أو علم التوحيد أو علم العقيدة. ويُسمّيه المسيحيون «اللاهوت» كما هو معروف. وإنما سُمّي لدى المسلمين قديماً علم الكلام لأحد ثلاثة أسباب: أهمية مبحث «كلام الله» (القرآن) في ذلك العلم بحيث أُطلق الجزءُ على الكُلّ. أو لأنّ الكلام والجَدَل والأخذ والردّ هو الأُسلوب أو المنهجُ المتَّبَعُ فيه. أو تأثُّراً بالنصارى في القرن الثامن الميلادي والذين كان جوهر مباحثهم اللاهوتية: تَجَسُّد المسيح وفداؤه للبشرية. والمصطَلَحُ الذي يطلقونه على هذه العملية: الـLogos أي الكلمة، وهي المفردُ الذي يبدأ به

= في المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 92، السنة 23، خريف 2005، ص29-50، Sabine Schmidtke, The Karaits encounter with the Thought of Abu-el-Husayn Al-Basri; in: Arabica, tome III, 1, pp. 108-142.

(*) مجموعة من المحاضرات ألقاها الأستاذ فان أس في جامعات فرنسية وفي المغرب. وصدرت بالفرنسية والإنكليزية والعربية والنشرة التي بين يدي صدرت بالإنكليزية عام 2008 وهذه المراجعة للكتاب صدرت لي بمجلة التسامح العُمانية، عدد 19، 2007، ص366-374.

إنجيل يوحنّا: «في البدء كان الكلمة، وكان الكلمةُ الله» فعلم اللاهوت عندهم هو علمُ اللوغوس أو الكلمة، وربما قلّدهم المسلمون وترجموا الكلمة إلى الكلام وسمَّوا به علم العقائد هذا، رغم اختلاف مضامين هذا العلم بين المسيحيين والمسلمين.

والملاحظة الثانية أن مُؤلِّف هذا الكتاب الصغير يوسف فان أس J. van Ess، أستاذ ألماني كبير، يعملُ منذ خمسين عاماً وأكثر في مجال علم الكلام الإسلامي أو فلسفة الدين الإسلامي. وقد انتهى قبل خمس عشرة سنة من كتابة موسوعةٍ في خمسة مجلدات عنوانها: **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، وكعادة كلّ العُلماء الكبار يعودون فيلخّصون كتبهم الضخمة في جزءٍ أو جزأين، لتَسْهُل قراءةُ أفكارهم الرئيسية على مَنْ لا يهتمون بالتفاصيل؛ ولذا فإنّ فان أس كتب هذا الكتاب الصغير في جزءٍ واحدٍ ليكونَ بمثابة تقديمٍ أو مدخلٍ لموسوعته الكلامية.

يوسف فان أس منحازٌ للمدرسة المُعتزلية، لكنه في موسوعته وتقديمه هذا يتعرض لكلّ الاتجاهات الكلامية. والواقع أنه يرسمُ هنا حدود علم اللاهوت أو علم الكلام أو علم أُصول الدين بعد التمهيد في خمسة فصول: المُتكلّمون في نَظَر أنفُسِهِمْ: الخلافات والزندقة في الإسلام - والكلام والقرآن: معراج النبي والنقاش بشأن التجسيم - والكلام والعلم: الذَّريَّة المُعتزلية - والكلام والواقع الإنساني: الصُوَر التاريخية والأفكار السياسية - ومبادىء علم الكلام: التأويل والمعرفة.

في صفحات التقديم ينبّه المُؤلّف إلى أنَّ الاهتمام اليوم منصبٌّ على الأُصولية الإسلامية، وما كان الأمر كذلك قبل مدةٍ في الغرب

كما في الشرق. لكنّ علم الكلام الإسلامي فقد حظوظَهُ لدى المسلمين أنفُسِهِمْ قبل قرونٍ طويلة، وتقدَّمَ عليه الفقه، وما بقي من اهتماماتٍ سيطرت فيها الأشعرية السُّنِّيَّة. وجاء الحنابلةُ وبعدهم الوهّابية فَحَرَّموا «الكلام العقائديَّ» كلَّه. إنما ما نتحدث عنه هنا ينصبُّ على القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة. وفي الثاني والثالث ظهر المُتكلّمون المُعتزلة وسيطروا، وأثاروا مُشكلاتٍ وحقّقوا أهدافاً، وحدَّدوا حدوداً، ونافسوا فلاسفةَ الإسلام الأوائل (الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد). لكنهم أخطأوا في الانحياز للسلطة فيما يُعرفُ بأحداث المحنة، والتي حاول خلالها الخليفة المأمون أن يفرض عقيدةً معيَّنةً على العُلماء والعامة. ولذلك فقد أَعرض عنهم الناس، وفقدوا بالتدريج أهميتهم ودورَهم. فلنَسْتَعرِض البحث اللاهوتي في فترة ازدهاره في القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد).

الفصل الأول: المُتكلّمون كما يرون أنفُسَهم، الاختلاف والزندقة في الإسلام. يذكّر المُؤلف بمسائل التكفير لدى المسلمين اليوم: كيف فَرَّق القضاء بين نصر حامد أبو زيد وامرأته، ثم أولئك الذين سَمَّوْا أنفسهم بالتكفير والهجرة من المتشددين المسلمين الذين كفَّروا كلَّ الآخرين وهجروهم أو هاجروا من بينهم تشبُّهاً بهجرة النبي من مكة. ويعود فان أس إلى العصور الوسطى الإسلامية فيقول إنّ التكفير كان شائعاً أيضاً بين المُعتزلة العقلانيين. فأبو هاشم الجبّائي كفّر أباه، وأُخت أبي هاشم كفَّرت أخاها وأباها! وأبو حيان التوحيدي (أديبٌ من القرن الرابع) يذكر ذلك بأسى، ويصرخ: متى سينتهي هذا التقاذُف بين هؤلاء الناس الأفاضل؟!

الابتداع أو الكفر (بالله أو بالأعراف الدينية التي عليها إجماع) يُسمّى هَرَسي heresy، وهي كلمة إغريقية كانت تعني «اختيار»، وأعطاها آباءُ الكنيسة الأوائل (في القرنين الثاني والثالث بعد المسيح) الجانب السلبيَّ عندما اعتبروا أنّ المخالفين لهم إنما اختاروا «خياراً» خاطئاً، أو كما يُمكن أن يقول المسلمون تبعاً للقرآن: اتَّبعوا أهواءَهم (من الهوى)! والهوى هذا يُمكن أن يتمثّل في ترك العقيدة أو بعض بنودها التي اتفق عليها اللاهوتيون، وفاعلُ ذلك يُمكن أن يُسمَّى apostate أو مُرتد، أي تارك للعهد والعقد مع الله. والواقع أنّ هذه الأمور مسيحية بحتة وليست موجودةً في الأصل لدى اليهود والمسلمين، ومع ذلك فقد وُجدت بينهم الاتهامات بالكفر والارتداد. ليس في الإسلام طبقة من رجال الدين هي التي تملكُ «الخَلاص» أو تديرُهُ، وتُدخلُ فيه أو تُخرجُ منه. كما أنه ليست في الإسلام بنود اعتقادية ينبغي الالتزامُ بها، شأن ما هو في العقيدة المسيحية (قانون إيمان). في الإسلام الشهادتان، والإيمان بالله الواحد والنبوات واليوم الآخر، هكذا بشكل عام. لكنّ النقاشين الأول والثاني (واللذين تسبّبا في ظُهور علم الكلام) دارا حول الإيمان وحول القَدَر. المسلمون أمةٌ واحدةٌ متآخية كما في القرآن، وقد حقّقوا انتصارات مُذْهلة في العالَم خلال القرنين السابع والثامن للميلاد. لكنهم اختلفوا ودارت بينهم فتنٌ وحروبٌ، فهؤلاء المتحاربون (عثمان وخُصومه وعلي ومعاوية) وكلهم من أصحاب النبي الكبار، هل بقوا جميعاً مؤمنين وناجين رغم أنَّ بعضَهم قَتَل البعضَ الآخر؟ وبالتالي ما علاقةُ الإيمان بالعمل؟ على ذلك اختلف واصل بن عطاء مؤسِّس الاعتزال مع شيخه الحسن البصري، أي على إيمان أو عدم إيمان «مرتكب الكبيرة» أي كبيرة

القتل لمؤمنٍ آخر. أمّا المسألة الثانية التي جرى التكفير على أساسٍ منها فهي: القضاءُ والقدر، أو ما هي طبيعةُ علاقة الله بالإنسان؟ مَنْ المسؤول عن أفعال الإنسان، وعن ولادته؟ ما كان هُناك خلافٌ كثيرٌ حول الولادة والموت (وإن يكن المُعتزلة يقولون: إنّ المقتول ميتٌ بغير أَجَلِه)، لكنّ الخلاف انصبَّ على أفعال الإنسان والمسؤولية بشأنها. فإن كانت مقدَّرةً من الله، فكيف يُحاسبُهُ عليها؟ وإن كان الإنسانُ مستقلاً بها، فهذا يعني أنّ الله لا يعلمُها، وهذا قصورٌ يُنَزَّهُ اللَّهُ عنه. الإيمانُ والقَدَر كانا إذن الموضوعين الأَولين اللذين جرى الخلاف حولهما، وهما الموضوعان اللذان تأسس عليها علم الكلام. لكنْ، هل هما مُشكلتان داخليتان أم تأثر فيهما المسلمون بالنصارى الذين كانوا يملكون تراثاً ضخماً من الجِدال في الموضوعين السالفي الذكر؟ فان أس يميل إلى أنَّ التأثر إنْ كان ففي الطريقة والمنهج وليس في الموضوعات؛ لأنها تَرِدُ بداهةً في كل ديانات التوحيد، ولأنّ هنالك غموضاً قرآنياً بشأنها.

أما السببُ الثالثُ للتكفير غير مفهوم الإيمان، ومفهوم القضاء والقدر والفعل الإنساني؛ فهو الزندقة. وهي كلمةٌ فارسية الأصل وتعني الشرح والتفسير. وقد أطلقها الزرادشتيون على دين ماني (220 - 274م) الذي اعتبروه ابتداعاً وشرحاً محرَّفاً لكتبهم المقدَّسة. وماني ذاته اعتبر نفسَه نبياً، وتراوح بين الإعجاب بشخصية المسيح وشخصية زرادشت. لكنه لم يخرج على مبدأ الثنائية الإيرانية القديمة: الخير والشر، وأنّ لكل منهما جوهراً ومبدأ، وهما في حالة صراع إلى أن ينتصر الخير في النهاية (أهورامزدا ضد أهرِمَنْ). ماني صعَّبَ انتصار الخير، وقال بالاختلاط بين الظلام والنور، أو أنّ الظلام (المادّة) الكثيف يهاجم النور ويتداخَلُ معه، ولا بد لتخليص

النور من الظلام (الروح من الجسد في الإنسان) من احتقار الجَسَد بالصوم وتقليل الطعام والبُعد عن الدنيويات (ومنها أكل اللحم وذبح الحيوان)، والانصراف إلى التبتُّل. والطريف أنّ هذا المذهب أو الدين نجح نجاحاً باهراً حتى في الأوساط المسيحية في القرون الأُولى. ثم إنه فيما يبدو اخترق جهاز الكُتَّاب ذوي الأصل الفارسي في إدارة الدولة الإسلامية، والمانوية لا يؤمنون أبداً بنُبُوَّة محمد. وقد أنشأ المهدي العباسي (الخليفة العباسي الثالث) ديواناً لمكافحة الزندقة. وكانت هذه التُّهمة خاصةً بالمانوية، ثم صارت تُطلقُ على كل المُنحرفين في نظر المُتكلّمين أو الفقهاء أو السُّلُطات. والسببُ الرابعُ والأخير للتكفير هو الصراعُ بين الفِرَق وبداخل الفِرَق، مثلما حصل ويحصُل بين السُّنَّة والشيعة. ويعتقدُ فان أس أنَّ أوَّلَ مَنْ كفَّرَ هُمُ الخوارج المتطرفون الذين اعتقدوا أنهم وحدهم على الدين الحق.

الفصل الثاني يخوض المُؤلّف فان أس في موضوع «تنزيه الله». ويعتبر ذلك المُشكلة الثالثة في الأهمية في علم الكلام المبكّر لدى المُعتزلة بعد الإيمان والقَدرَ. وهو يذكر حديث المعراج الذي عُرج فيه بالنبي إلى السماوات العُلى وينتهي إلى نتيجة مؤدَّاها أنّ المسلمين الأوائل فهموا أنَّ النبيَّ رأى الله -سبحانه- في المعراج: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾. والرُّؤيةُ بالأبصار غير معقولة عند المُعتزلة لأنّ لله -سبحانه- ذاتاً لا كالذوات، ولا تُحيط به الأبصار الإنسانيةُ المحدودة: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾. وقد دار صراعٌ عنيفٌ بين المُعتزلة والمحدِّثين استمرَّ عشرات العقود، وانتهى بفوز الاتجاه الذي يقول: إنّ الله - سبحانه - لا يُمكنُ تجسيمُهُ ولا تشبيهُهُ الإنسان أو أي كائنٍ آخر به. في حين روى المحدِّثون (وبخاصة

الحنابلة) أحاديث تُشعر كلُّها بالتشبيه أو التجسيم. وعندما ظهرت الأشعرية السُّنِّية وافقت المُعتزلة في التنزيه، لكنها قالت: إنّ رؤية الله بالأبصار جائزةٌ يوم القيامة وليس في هذه الدنيا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

في **الفصل الثالث** يدرس فان أس الفلسفة الطبيعية لدى المُعتزلة، أو كيف تَحدَّد العالَم الطبيعي في نظرهم. في القرن الثامن الميلادي ما كان المسلمون يعرفون الكثير عن الفلسفة اليونانية والهندية. لكنهم كانوا يعرفون أنّ أرسطو يقول: إنّ العالم قديم مثل المبدأ الأول أو الله لدى المسلمين، وإنما انتقل العالم (الطبيعة) من القوة إلى الفعل بأنَّ المبدأ الأول أو المحرّك الأول حَرَّكه. وقد تبنَّى هذا الرأيَ أو التوجُّه النظري الفلاسفة منذ الكندي، وحاولوا الاحتيال عليه حتى لا يتهمهم المسلمون بالخروج على الإسلام؛ لأنَّ القرآن يقول بوضوح إنّ الله أوجد العالَمَ من العَدَم. المُتكلّمون الذين كانوا مفتونين بالمعلِّم الأول (أرسطو) باستثناء النظّام (من الجيل الثالث من المُعتزلة) ما استطاعوا الأَخْذَ برأيه في أصل الطبيعة والعالم. بل لجأوا لبعض التوجُّهات التي كانت تُعارضُ أرسطو مثل ديمقريطس وهيرقليطس وأبيقور، وأضافوا إليها بعض الأشياء لتتلاءمَ مع الإسلام أكثر. والذي أخذوا به هو نظرية الذَّرّه أو الجوهر أو الجزء الذي لا يتجزّأ. فالعالَمُ بحسَبهم إذا تجزَّأ يصل إلى جُزيءٍ صغير لا ينقسم. ومن المفروض أنّ الله أوجد هذا الجوهر أو الجزء من العدم، والبقية أتت من طرائق تراكُب الذرّات والتولُّد. وأولُ مَنْ قال بذلك من المتكلّمين أبو الهُذيل العلاّف (مطالع القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي)، وناقضَهُ تلميذُهُ أبو إسحاق النظّام الذي قال

بالطَفْرة، أي وُجد العالَم كما هو بطريقة البيغ بانغ تقريباً. لكنّ كل المُتكلّمين، حتى خصوم المُعتزلة من الأشاعرة أخذوا بالنظرية الذَّرِّيَّة. وطوال أربعة قرون كانت هُناك تأملات كثيرة حول تركيب الذرّة، وهل تتركب الأجسام من ست أو أربع أو ثمان ذرَّات؟ ثم كيف كان الإيجادُ من العَدَم بفعلِ «كُنْ» الإلهي أو أنّ للعَدَمِ وجوداً من نوعٍ ما للتقارب مع أرسطو في وجود المادّة بالقوة.. إلخ.

في **الفصل الرابع** بعنوان: علم الكلام والواقع الإنساني، الصُوَر التاريخية والأفكار السياسية، يُعالج فان أس المسائل السياسية من وجهة نظر اللاهوتيين، الذين يبدون غُرباء عن الواقع بعض الشيء. يذهب المُؤلّف إلى أنّ المُعتزلة بنوا أفكارَهم السياسية من حول أُطروحة: الراشدين الأربعة. وهو يذهب إلى أنّ تلك الأُطروحة ما سادت إلاّ في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (200 - 250هـ). صحيح أنه كان بين مبادىء المُعتزلة الخمسة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنْ يبدو أنهم لم يمارسوه إلاّ مرة واحدةً عندما دعموا يزيدَ بن الوليد ضدَّ ابن عمّه الخليفة الوليد بن يزيد. وبالفعل بعد أن قُتل الوليد، صعد يزيدُ بن الوليد على المنبر وقال: إنه مستعدٌ للتنازل عن السلطة إن رأت الأكثريةُ ذلك. وفيما عدا تلك الحادثة لا نرى تدخُّلاً للمُعتزلة في المسائل السياسية بشكل مباشر. لكنْ عندما مات هارون الرشيد واستخلف ابنيه الأمين والمأمون، نشِب الصراعُ بينهما. وقتلت جيوش المأمون الأمين عام 198هـ. ولأنَّ المأمون كان في مرو بخراسان، فقد بقيت بغداد بدون سلطان لمدة ست سنوات 198 - 204هـ. وخلال تلك الفترة قام الناس بزعامة رجل اسمه سهل بن سلامة- يبدو أنه كان ذا ميولٍ مُعتزلية-، فنظّموا سلطةً شعبية للحفاظ على الأمن، وتأمين معيشة

الناس. وظهرت حينها أفكار كلامية وفقهية بشأن السلطة والخلافة ماهيتها وأدوارها. وبرز أمثال ضرار بن عمرو الغطفاني وأبي بكر الأصمّ والعلاّف والنظّام وبشْر المريسي. من هؤلاء مَنْ رأى أنه لا مصلحة في بقاء السلطة في قريش، ومنهم من اشترط الإجماع لشرعية السلطة، ومنهم مَنْ رأى أنه «إذا تكافَّ الناس عن التظالُم استغنَوا عن السلطان» (عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ). ووصل المأمون إلى عاصمته آخر عام 204هـ وكان صديقاً للمُعتزلة والعُلماء، لكنه لم يُعطهم أيَّ دورٍ في السلطة أو الإدارة. وقد أحبَّ المأمون المثقف أن يربي الناس، وأن يصطنعَ لنفسه صورة الحاكم المثالي الذي يعرفُ مصلحةَ الرعية أكثر منها. وسار بعضُ المُعتزلة في ركابه حتى عندما أراد أن يفرضَ على الناس القولَ بخلْق القرآن. لكنْ حدثت ردّةُ فعلٍ لدى جماعة المحدِّثين، ولدى مجموعةٍ سُمُّوا «صوفية المُعتزلة» روَّعهم انتشارُ الحرام في كل ناحية، وأرادوا الابتعادَ عن السلطة وحتى عن بغداد. وهؤلاء عادوا للسلوك الزاهد والمثالي لعمر بن الخطّاب. وكانت لدى المأمون ميول شيعية ومُعتزلية. لكنّ عهدَه انتهى بالإعراض عن الطرفين. وبعد قليل في عهد المتوكّل ابن أخيه المعتصم، ما عادت السلطة ترى ضرورة التدخل في عقائد الناس وتوجُّهاتهم. تركت للفقهاء المسائل التشريعية والقضائية، وأبعدتْهم عن الأُمور السياسية والإدارية. وأُخرج المُعتزلةُ من السلطة نهائياً، وفقدوا تدريجياً الاهتمام بالشؤون العامة. وبخاصةٍ أنّ الفلاسفة دخلوا على المشهد، وراحوا منذ أيام الفارابي يرسمون صُوَراً ونماذجَ أُخرى للسلطة المثالية، بخلاف نماذج المُعتزلة، وبخلاف نموذج الفقهاء. وجرت تطوُّراتٌ أُخرى تمثّلت في ظُهور تفرقة بين الشرعية والقوة. إذ مع البويهيين

والسلاجقة ضعُف الخلفاء الشرعيون، وتركّزت القوةُ في أيدي السلاطين. وما عاد هُناك مكانٌ لتأملات المُعتزلة، الذين انصرفوا لموضوعات الفلسفة الطبيعية شأن النظرية الذَريّة السالفة الذكر.

وفي **الفصل الخامس** والأخير من الكتاب بعنوان: التأويل والمعرفة. بدأ المُؤلِّفُ هذا الفصل بنظرية واصل بن عطاء مؤسِّس الاعتزال في المعرفة، إذ قال: الحقُّ يُعرفُ من وجوهٍ أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتَمَع عليه، وحُجّة عقل، وإجماع. وقد افترض فان أس أنّ الأصلين: الكتاب الناطق، وحجة العقل، هما الأساسان اللذان كان عليهما إجماع لدى المُعتزلة وأنَّ الواصلَ بينهما آلية التأويل. وراحوا يتجادلون في الأصلين الآخَرَين: الخبر المجتمع عليه، والإجماع. تدخَّلَ الإمام الشافعي (ـ 204هـ) فاعتبر الخَبَر هو السُّنة النبوية، وراح يضعُ لها آليات لا تشترط الاجتماعَ عليها، بل يكفي فيها خَبَرُ الواحد الثقة في الإسناد إلى النبي: تابعي - صحابي - الرسول ﷺ. واعتبر الإجماعَ عملياً من لواحق الأصلين: الكتاب والسُّنَّة. أما المُعتزلة فاختلفوا اختلافاً شديداً طوالَ النصف الأول من القرن الثالث الهجري. فمنهم مَنْ أنكر السُّنة كلَّها، ومنهم مَنْ لم يعترف إلاّ بما اعترف به واصل: الخَبَر المتواتر. والذين أنكروا السُّنَّة أو قلَّلوا من شأنِها لجأوا إلى الإجماع أو أنكروا الإجماعَ أيضاً وأبقوا على مرجعيتي الكتاب والعقل. ومن هؤلاء الراديكاليين كان النظّام (ـ 232هـ). ووقتَها ظهر صوفيةُ المُعتزلة الذين قلّلوا من شأن العقل أيضاً، ودعَوا إلى التقليل من الجِدال، والابتعاد عن السلطة. وفي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ظهرت نزعاتٌ نقديةٌ في أوساط المُعتزلة وبالذات بعد إبعادهم من البلاط. صاروا يفرّقون بين الاستدلال

(البرهان) وبين القياس (الجزئي المستعمل في الفقه بحسب إدراك الشافعي).

كتاب فان أس هذا كتابٌ مهمٌّ لكن له حدود. فهو مدخلٌ لكتابه الكبير في علم الكلام المُعتزلي. والرجل بارعٌ في التحليل، لكنه لا يهتم كثيراً بالتركيب. ولا يُمكن تلخيصُ ثلاثة آلاف صفحة أو حتى اصطناع مدخل لها في مائتي صفحة من الحجم الصغير. ولذلك لا يُمكن اعتبار محاضراته المجموعة هذه تلخيصاً كما سبق القول، بل هي مدخل لفهم الإشكاليات الكبرى في علم الكلام، من وجهة نظره. وقد بدا الضعف بوضوح في فصله السياسي (الرابع) فهؤلاء المُتكلّمون بعقليتهم اللاهوتية تناولوا حتى الشؤون العامة من وجهة نظر لاهوتية. وبذلك فقد كانت مباحثُ الإمامة عندهم فرعاً على تأمُّلاتهم في موضوعي الإيمان والقَدَر. وقد تأثر المبحثان طبعاً بما حدث من خلافات في عهد الراشدين الأربعة. لكنّ صورة الراشدين ما كانت أصلَ مباحثهم السياسية. وما نجح المُؤلِّف في أمرٍ آخَر وهو الربطُ بين علم الكلام لدى المُعتزلة ومباحثهم في أُصول الفقه وأُصول اللُّغة. والمعروف أنّ للمُعتزلة إسهامات كبيرة في علم المنطق والتفلسف أيضاً، وهذا لم يظهر أيضاً في مقدمة فان أس. لكنّ الواقع أنّ الكتاب أظهر جوهر علم الكلام، والحدود التي أوصل إليها هذا العلم، وهذا ليس بالشيء القليل.

استشراق إدوارد سعيد
وعلاقات الشرق بالغرب
دراسة في النص والوعي والواقع*

في فصلٍ بكتاب: **تغطية الإسلام**[1]، حاول إدوارد سعيد أن يدلل ظاهراً على نقيض الفكرة التي جهد لإثباتها في كتاب «الاستشراق». قال سعيد: إنّ المُستشرقين ما خانوا المصادر التي دخل من خلالها الوعي الأميركي بالإسلام. بل إنّ هذه المعرفة، مهما بلغ من ضآلتها وتشوشها، إنما جاءت بسبب الربط بين الإسلام والقضايا المُهمة إعلامياً كالنفط أو إيران أو أفغانستان أو الإرهاب. ويرجعُ ذلك لأمرين: فالمختصون لا يقرؤهم غير المختصين، ثم إنّ أكثرية المُستشرقين ما كانت ذات مستوى فكري متميز لتصبح آراؤهم ملحوظة. وباستثناء كتاب مارشال هودجسون: **تجربة الإسلام** ما كان هُناك، بحسب إدوارد سعيد، كتابٌ علميٌّ شاملٌ عن الإسلام وحضارته في مكتبات الولايات المتحدة حتى مطلع الثمانينيات.

---

* محاضرة أُلقيت في المركز الثقافي الفرنسي بمناسبة مرور 25 عاماً على تأليف كتاب إدوارد سعيد: الاستشراق. ونُشرت في كتاب: **تأملات في الشرق**، تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحضوره. إشراف: يوسف كرباج ومانفريد كروب. ترجمة عدنان حسن، ومحمد صبح. دمشق: دار قُدمُس 2006، ص ص 61 - 72.

(1) إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**. ترجمة سميرة نعيم خوري. مؤسسة =

لكنه، حتى وهو يحاول (في كتاب: **الاستشراق**) أن يثبت سواد «الرُّؤية الاستشراقية» للشرق، أي: الصورة الناجمة عن الامتلاك الاستعماري، ما كان يذكر الذين نعرفهم تحت هذا المصطلح من المختصين بفيلولوجيا اللغات الشرقية، وتاريخ الشرق؛ بل يذكر أمثال الروائي فلوبير وكرومر وآرثر بلفور ولورنس ولامارتين وكامي ودزرائيلي وكونراد وكبلنغ، وهؤلاء سياسيون وشعراء وروائيون وموظفون استعماريون، يفترض سعيد أنهم تشاركوا جميعاً، وتعاقبوا عبر قرنين من الزمن، في صنع الشرق المستعمَر أو الصورة عنه. أما المُستشرقون (بالمعنى المتعارف عليه) من سيلفستر دو ساسي وإلى فستنفلد وماكدونالد وغولدزيهر... وشاخت وهورغرونيه وماسينيون وهاملتون جِب، فليسوا أكثر من كاريكاتير، أو أنهم قاموا بجهود «شبه علمية» لتثبيت الصورة المصنوعة أو بلورتها منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحتى ستينيات القرن العشرين. فالاستشراق عند إدوارد سعيد عقليةٌ استعمارية إذا صح التعبير، وليس تخصُّصاً لأنّ المُتخصصين ما صنعوه أو طوَّروه، بل هم عملوا واعين أو غير واعين في خدمة سلطان القوة، واضعين على وجوههم أقنعة الأكاديمية والمعرفة!

ومع ذلك؛ فإنّ بين المُستشرقين (الهامشيين أو المهمَّشين في

= الأبحاث العربية، 1983، ص47 - 48. وقارن بالصفحات [38 - 40] حيث يجري الحديث هناك عن ف.س نيبول. وسعيد يتحدث عن نيبول أيضاً في **تأملات حول المنفى**. ترجمة ثائر ديب، الجزء الأول، دار الآداب، ص87 - 92». ومرة ثالثة في **الثقافة والإمبريالية**، ص321 - 322.

الثقافة الغربية، وفي التأثير) أشراراً لا يُمكن التغاضي عنهم أو المغفرة لهم. وإدوارد سعيد يمثلُ لهذا الصنف بعدة شخصيات أهمها إدوارد لين وإرنست رينان قديماً، وبرنارد لويس وغرينباوم حديثاً، وبين هؤلاء المُستشرقين غير «الأوباش» شخصيتان إشكاليتان هما لويس ماسينيون وهاملتون جِب. وتطوف من حول المحاور الثلاثة شخصياتٌ أكاديمية كثيرة تقترب إلى هذه الدرجة أو تلك من أحد الأقطاب طوال المئة عام الأخيرة. يرى سعيد أنّ المؤسس للاستشراق «العلمي» كان سيلفستر دو ساسي. أما رينان فهو ممثل الاستمرارية، وهي استمراريةٌ أثريةٌ إذا صح التعبير، لأنها تستند إلى حفريات اللغة ودثائرها. فاللغة لدى رينان والفيلولوجيا (علمها): «العلمُ الدقيقُ للموجودت الذهنية. وهما يقومان من العلوم الإنسانية مقام الفيزياء والكيمياء من العلوم الفلسفية»[2]. وهنا تحدثُ الواقعةُ التي تتجوهر عندها الأشياء. فاللغة، أو فقهها، ليست أداةً للتاريخ، إدراكاً وتدويناً وحسب؛ بل يكاد التاريخ أن يكون أداةً لها. وبذلك تستحيل الفكرة التطوُّرية، التي سادت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ليس في فهم التاريخ وحسب، بل في سائر حقول علم الإنسان. وليس من همنا هنا دراسة كيفية التحاق علم اللغة بوضعانية أوغست كونت؛ بل المهمُّ، في نظر إدوارد سعيد، كيف أثَّرت هذه الرُّؤية في شلّ علم التاريخ أو تجميده جزئياً في المجال الشرقي

(2) «**الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء**. ترجمة كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1981، ص153»، وقارن عن علاقة رينان بالأفغاني من وجهة نظر سعيد: «**الثقافة والإمبريالية**، م س، 319 - 320».

الاستشراقي على الأقل. كان الانتباه متوجِّهاً إلى الضربات التي وجَّهها علمُ اللغات إلى إلهية اللغة (اللغة العِبرية على الخُصوص)، لكنّ الإصابة نزلت أيضاً بالساميين أنفسهم بوصفهم بشراً. فمن خلال علم الساميات المُقارن راح رينان يصدر أحكاماً على الإنسان السامي. وهكذا صار العرقُ السامي عرقاً غير مكتمل... فهو يفتقر إلى ذلك التنوع، وذلك الثراء الذي عرفه العرق الهندو - أُوروبي... والأمم السامية لم تعرف إلا جردة ضئيلة من الإبداع المخصّب.. إنها أممٌ في حالة تثبيت طفولي، كما تدل على ذلك بدائية لغاتها[3].

يصل إدوارد سعيد بعد قراءة طويلة في كتب رينان عبر خمسين عاماً، واقتباسات دالة منها إلى أنّ السياسيين الاستعماريين أفادوا من بحوث رينان، كما أفاد هو من التقدم في العلوم الطبيعية والاجتماعية. لكن هل يُمكن بعد هذا الاستنتاج عدُّ رينان هامشياً ومقلداً؟ سعيد حاسمٌ لجِهة أهميته في علمنة (فقه اللغة)، وعلمنة (حياة المسيح)، وتمركزه ضمن «التقليد الرئيس للعلم الاجتماعي والتاريخي الفرنسي». فهل يُمكن القولُ إنّ الاستشراق تحوَّل أواخر القرن التاسع عشر إلى تخصص؟ نعم، ولا. (نعم) من حيث تحديد ذاك العلم بوصفه قائماً على فقه اللغة والتاريخ، أو اللغة التي تتخذ من التاريخ أداةً لها! وأما (لا) فتأتي من أنّ الصورة أو الوظيفة التي وضعها المُستشرق لنفسه، ما كانت من اختراعه، ولا بقيت مصونةً وراء أسوار الأكاديميات، كما أنّ «الاستشراق» ظلّ كلّ شيءٍ: من

(3) «**الاستشراق**، مرجع سابق، ص164 - 168».

تاريخ الهند إلى تاريخ الفراعنة، فاللغات السامية، وفلسفة الحياة الصينية، والديانات الأسيوية الكبرى!

بَيْد أنّ إشكاليات التقليد والمؤسسة تتعرض للتصدع عندما نصل مع إدوارد سعيد إلى سيرة وإنتاج الشرير الأكبر برنارد لويس! يصل إدوارد سعيد للقبض على برنارد لويس من خلال مقابلةٍ لفاتيكيوتس ضد اليسار وأفكاره الثورية. ويكون علينا هنا أن نلاحظ أنّ إدوارد سعيد يهاجم في فاتيكيوتس ولويس ما ليس استشراقياً بالتحديد. ثم إننا معهما نكونُ قد تجاوزنا الحرب العالمية الثانية ودخلنا في الحرب الباردة، وهذان يمثلان الوجه اليميني والكريه والرجعي لها. فاتيكيوتس يستشهد بمقالة للويس عن (الثورة)، وأنّ المفرد يستدعي بالعربية الهياج والثوران والثور، وإثارة الفتنة[4]. ولأنّ لويس، المعادي بالتأكيد للثورية العربية، يسرف في إيراد التعبيرات المعجمية التي تعنيها كلمة (ثورة)، ويذكر من بينها: «ثار الجمل إذا نهض»؛ فإنّ سعيداً يفقد صبره معه، ويقول إنه يريد من وراء ذلك تحقير العرب، والإلماح إلى قصورهم عن القيام بأي عمل جاد وصولاً إلى اتهامهم بالعجز الجنسي[5]!. والواقع أنّ لويس ليست المُشكلة معه كراهية العرب ولا الإسلام، بل أنه يميني صهيوني، كان يحمل على العرب عندما كانت القومية العربية هي عقيدة

---

(4) يُخطىء المترجم كمال أبو ديب هنا فيذكر "العجي"، والمقصود به عند لويس: عضد الدين الإيجي صاحب **المواقف العضدية في علم الكلام**: **الاستشراق** ص312.

(5) **الاستشراق**، ص312 - 317». ويعود سعيد لذكر لويس في **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة صبحي حديدي، بيروت 1996، ص116 - 120» وقارن الآن بنقد للويس لتوظيفه معرفته في السياسات المباشرة =

الصراع مع إسرائيل، وهو ينعى الآن على الأُصولية الإسلامية لأنها صارت بدورها معتقد المُواجهة. بَيْد أن تكتيكاً جديداً داخل فكره في التسعينيات. فهو الآن يُسرف في امتداح الإسلام الكلاسيكي والعثماني، ويذهب إلى أن المسلمين المحدثين هم الذين أساءوا، وليس الإسلام! وهكذا فإدوارد سعيد يدين لويس، وبحق، بسبب موقفه السياسي المنحاز وغير الإنساني في الصراع بين العرب وإسرائيل، وقبل ذلك في موقفه من الاستعمار الذي يعتبر أنه كان خيراً على العرب مُقارنةً بحكوماتهم الثورية والتوتاليتارية المتحالفة مع الاتحاد السوفياتي! لكنْ ما علاقةُ ذلك بالاستشراق الكلاسيكي أو المعاصر؟! على أنّ لويس شأنه في ذلك شأن أستاذه هاملتون جِب لا يحب أن يسمي نفسه مُستشرقاً، بل يقول إنه مُؤرخٌ مهتمٌ بالشرق الأوسط أو مختصٌ بتاريخ هذه الناحية من العالم. لكنّ أحكامه القيمية بَدَت أكثر فجاجةً لإيثاره (التاريخ الثقافي) على (التاريخ السياسي)، وميله في كتاباته إلى نمط المُستشار والخبير، وليس الأكاديمي الصرف، وإن لم يستشره أحدٌ في شيء إلا عشية (11 سبتمبر 2001م)!

وإذا كان إدوارد سعيد واثقاً من رؤيته لبدايات الاستشراق السلبية مع أمثال وليم لين ورينان، ولتطوُّراته العصرية مع غوستاف فون غرينباوم وبرنارد لويس، فإنه ليس كذلك بالنظر إلى مرحلته

= خارج الإطار الأكاديمي Zachary Lockman, Contending Visions of the Middle East, The History and Politics of Orientalism. Cambridge University Press. 2004. pp. 160-162, 173-176, 216-218, 249-251.

وقد نشرت تعليقي على لوكمان في آخر بحوث هذا الكتاب.

الوسطى، إذا صح التعبير، مع هاملتون جِب ولويس ماسينيون. هاملتون جِب، البريطاني، المولود بمصر، نموذج لابن المؤسسة الأكاديمية الإنكليزية، والمحافظ على تقاليدها. وإدوارد سعيد مُعجب بنَزاهته ودقَّته في أحكامه، لكنه لا يُحب مؤسسته ولا سلطته المرجعية البارزة. كما لا يحب له احترامه للتقليد الكلاسيكي الإسلامي[6]. ولكي يكون واضحاً ما أقصدُه أذكر رأي جِب في تقدم الفقه في الاعتبار على علم الكلام لدى المسلمين من أهل السُّنَّة، كما أذكر رأي جِب في التطوُّرات الحديثة لحياة المسلمين الاجتماعية والثقافية، وكيف أنها غريبة عن التقاليد الإسلامية الأصيلة[7]. إدوارد سعيد يرى ذلك كله كلاماً فارغاً أو متحذلقاً أو واهماً من جانب جِب التقليدي، الذي يملك صورة ثابتةً واستشراقية عن الإسلام والشرق. ولست أرى في الأمرين، سواءٌ أكانا صحيحين أو مخطئين حرجاً ولا مذمةً ولا عقليةً استشراقيةً من نوعٍ خاص. وإذا تجاوزنا هذه النظرة الأولية نجد أن الحكم الأول بتقدم الثقافة الفقهية على ما سواها في الإسلام السُّني الكلاسيكي صحيحٌ إلى درجة كبيرة، وهكذا لا يستحق جِب ولا هورغرونيه أو شاخت الإدانة أو التخطئة من أجل ذلك. ثم إنّ الفقه المصعَّد عقدياً هو السائد في الإسلام الأُصولي المعاصر أيضاً. وبذا يكون سخط إدوارد سعيد هنا منصبّاً في الحقيقة على الإسلام السُّني الأكثري الذي يزعجه بتقليديته، كما أزعج الإصلاحيين والسلفيين

---

(6) وقارن بـ«إدوارد سعيد: **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، 1998، ص368 - 370»، حيث يُثني على مشروع أدونيس الثوري في قراءة التراث، ومصارعة «التقليد المُتحجِّر»!

(7) «الاستشراق، ص276 - 284».

المتشددين في العصور الحديثة على السواء. فالصورة «التقليدية» لإسلام مرتب وهانىء ومنفتح ومطمئن إلى نفسه وقدراته أثارت إعجاب جِب الارستقراطي البريطاني، بقدر ما أثارت سخط إدوارد سعيد الطليعي النخبوي الثوري. وهكذا يكون مفهوماً لماذا يتأمل جِب زوال ذلك الإسلام بحزن وأسى، في حين يعود سعيد لاتهام جِب بالنوستالجيا والاستشراق لأنه أسِيَ على ذلك الإسلام المنقضي. وقد كان الإنغلوساكسونيان هاملتون جِب وولفريد كانتويل سميث في الخمسينيات مترددين بشأن قدرات الإسلام التحديثية أو إمكان تجديد التقليد الإسلامي. والواقع أنّ الأمرين مختلفان. فالرجلان ما كانا يقولان بوجود ثابتة جوهرية يتمحور حولها الإسلام، ويضيعُ بتحطمها أو ضياعها.. لكنهما كانا يشهدان فوراناً إسلامياً بالهند وأندونيسيا والمشرق العربي، لا تستوعبه مُحاولات تجديد تقاليد المذاهب الإسلامية. بل إنّ سميث (الذي كان يُراقب مُتغيرات الإسلام الهندي) تنبه إلى أنّ هذا «القلق» الإسلامي يقطعُ على نحوٍ ما مع التقليد بطرائق تذكر بالاحتجاجيات البروتستانتية. وقد أزعجت تلك الثورية الإسلامية القاطعة كلاً من سميث (أستاذ الدين المُقارن)، وجِب (المُؤرخ والمُستشرق)؛ في حين كان التخوف من الثورية لديهما مسوغاً للإدانة والاتهام بالاستشراقية من جانب إدوارد سعيد؛ وهو المثقف الذي كان يرى أنّ قوة الأنتلجنسي تكمن في قدرته على الاعتراض، وعلى تخريب المؤسسة السائدة[8].

ولندع أكاديمية جِب الهادئة، وثقافة الحرب الباردة لدى لويس

---

(8) قارن إدوارد سعيد: **صُوَر المثقف**. دار النهار. الطبعة الرابعة؛ ص39 وما بعد، وص91 وما بعد.

للحظات، لنتأمل المُستشرق الإشكالي الآخر الذي كان مثار إعجاب إدوارد سعيد، أعني لويس ماسينيون. فماسينيون الذي حضر دروس إرنست رينان في شبابه كان شيئاً آخر تماماً! فهو المثقف المتضلع بلغات كثيرة، والمتناول من شتى العلوم بطرف، والعميق بكاثوليكيته، تقلَّب بين الأديان والثقافات والتقاليد الروحية، وآمن بالتقليد الروحي الإبراهيمي المُؤاخي بين الديانات الثلاث المتنافرة. وكتب في كل شيء له علاقة بالإسلام من خطط الكوفة وإلى استشهادية الحلّاج وصلبه. وقد كان الحلّاج عالي الحساسية ودقيقها، متوقد الوعي، ورافقه طوال حياته قلقٌ روحي غلاب بتدفق يصل إلى العذاب المرّ أو الطمأنينة الحالمة[9]. وقد أعجب إدوارد سعيد فيه كل ما أعجبه في هاملتون جِب من دون أن يتخلى عن النزاهة أو الأكاديمية. ما ذكر سعيد مثلاً أن ماسينيون عمل في شبابه مع المخابرات والسلطات الفرنسية بالمشرق، وتصارع مع غرترود بل على العراق، مع أنّ تلك السنوات من حياته هي التي وضعته في تماس مع لورنس العرب، كما قيل، والذي كان بدوره يعمل للسلطات الاستعمارية البريطانية. بَيْد أنّ هذا ليس وجه الشبه الوحيد أو الرئيس بينهما، بل هو القلقُ الروحي الغلّاب الذي يُدينه سعيد لدى لورنس، ويقدره لدى ماسينيون. تمرَّد ماسينيون على المؤسستين: السياسية والأكاديمية، وظل مرجعيةً كبرى لديهما وفيهما. بينما لفظت المؤسسة البريطانية لورنس، ومات مُنزوياً في حادث لو لم ينزل به لانتحر ولا شك! وكما أطربت سعيداً في ماسينيون تمرُّداته على المؤسسة، أطربه فهم

(9) **الاستشراق**، ص267-276.

ماسينيون التجاوزي للإسلام. كما أعجبه خروج الرجل على السُّننية (=التقليدية) السُّنِّية من طريق الانغمار في روحانيات وشطحات وانتحاريات المتصوفة والمجذوبين وشهداء العشق الإلهي والقمع السلطوي. لكنْ ما لا يعرفه سعيد عن ماسينيون أنّ الرجل كان معجباً بالورعية الحنبلية المتشددة بقدر إعجابه بتهويمات الشبلي والحلاج وابن سبعين! فالإبراهيمية عند اليهود والمسلمين نصٌّ وتقليد، وعند المسيحيين نص متجسد، وما كان بوسع ماسينيون أن يضيع أحد الركنين أو يتجاهله، وإن ظلت عواطفه مع الروح المتجسد! وماسينيون عند إدوارد سعيد لا يخضع للأحكام التي يُمكن للمرء أن يصدرها على الاستشراق، لكنه ما كان ليصل إلى تلك الآفاق المجهولة، لو لم يبدأ مُستشرقاً.

حدد إدوارد سعيد «الاستشراق» إذن بوصفه ذلك التبادل الحيوي بين مُؤلفين أفراد والمؤسسات السياسية الواسعة التي شكلتها الإمبراطوريات الكبرى الثلاث: البريطانية والفرنسية والأميركية، التي أنتجت الكتابة الاستشراقية ضمن حدودها الفكرية والتخيلية[10]. وهو أراد أن يثبت في كتابه عنه أن الإسلام قد صُور جوهرياً تصويراً سيئاً في الغرب[11] (من خلال الاستشراق؟). وهذه السياسات الإمبراطورية المستمرة من نوعٍ ما هي السبب الرئيس في العلاقة الفاسدة فساداً سرطانياً بين (الشرق) و(الغرب)، لكن ما دور الاستشراق في ذلك؟ عندما نسأل عن دور الاستشراق فنحن نعني به بالتحديد التخصص الأكاديمي الكتابي المعروف، أو ما آل إليه

(10) **الاستشراق**، ص49.

(11) **الاستشراق**، ص274.

وأوشك أن يكتمل عنده ما بين مُنتصف القرن التاسع عشر، ومنتصف القرن العشرين. وهو التخصص الذي يتخذ من الفيلولوجيا والتاريخ أساسين للعمل الأكاديمي في تصوير الحياة والثقافة في حضارة المشرق في القديم، واستطراداً حتى مشارف العصور الحديثة. ولأن إدوارد سعيد يكرهُ النَّمْذَجة على طريقة ماكس ڤيبر (1864 - 1920م) لم يلتزم إلا بالتحديد العام: العقلية الاستعمارية، والتبادل الفعّال بين الأفراد والمؤسسات السياسية. لكنه قال إنه مُهتم بالدرجة الأُولى بالجزئيات وبالبحث الميداني في التفاصيل، والتفاصيل الدقيقة. وفي التفاصيل الدقيقة نصل إلى نوع من الاستقراء الناقص يتنوعُ فيه الاستشراق بقدر ما يتنوع الأفراد، وتتنوع كتاباتهم. وهنا ندخل في البحث عن الجدلية الحوارية بين الوعي والنص والواقع. والواقع، كما يقول إدوارد سعيد، تمثيل وتصوير، وهكذا فهو شكلٌ من أشكال الوعي؛ يزيد من تعقيداته إعادة تركيبه من خلال نص فيه المسكوت عنه واللامفكر فيه. بل إنّ النص لدى إحدى مدارس النقد الأدبي قِناع. ولذلك هُناك سؤالان أو استشكالان على نص إدوارد سعيد في «الاستشراق»: طبيعة (المعرفة) الاستشراقية الأكاديمية، ودورها في سوء علاقة الغرب بالشرق. فبالنسبة للاستشكال الأول يبدو لي أنّ للمعرفة شروطها وإرغاماتها. ولو تحدثنا عن مصادر المعرفة (الاستشراقية) في نطاق الإسلام الكلاسيكي مثلاً لوجدناها تستند إلى المصادر الأصلية التي تكتمل تدريجياً مع التعرف على المخطوطات العربية ونشرها الكثيف من جانب المُستشرقين طوال أكثر من قرن. وهذا جانبٌ مهم لم يتناوله سعيد بالدراسة مع تأكيده على أهمية الفيلولوجيا في الاستشراق. بل إن الأمر تجاوز ذلك كما هو معروف ليشمل كل

العلوم التاريخية في القرن التاسع عشر، والتي استندت إلى الفيلولوجيا وفِقه اللُّغات الهندو-أُوروبية، واللُّغات الساميَّة. . إلخ. والألمان، مُؤرِّخين ومُستشرقين، أهمُّ حَمَلة المنهج التاريخاني، وقد تجاهلهم إدوارد سعيد تجاهلاً شبه تام. وبذلك ازداد نقص الاستقراء عنده، ليس لأنه لا يعرف الألمانية؛ بل لأسباب تتعلق بمنهجه ذي الخطوتين الأساسيتين: جدلية السلطة (الاستعمارية هنا) والمعرفة، ونقض الموروث (العلمي) الاستعماري ليس في الاستشراق فقط بل أيضاً في الأنثروبولوجيا والأدب والفلسفة والتاريخ والدين. فالسلطة، بحسب فوكو، تحدّد المعرفة أو المعارف إلى حد كبير، والمعرفة المنتَجة بالشروط السلطوية تعود لتشارك في تحديد الوعي والتصرف. وقد افتقد الألمان (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على الأقل) أحد رُكني هذه الجدلية إلى درجة كبيرة حيث كانوا مُنهمكين ليس في بناء إمبراطورية خارجية بالدرجة الأُولى، وبذلك فإن الإشكالية كانت مختلفةً إلى حد ما لدى البريطانيين والفرنسيين من جِهة، والألمان من جِهة ثانية. ولذا فقد رأى سعيد أنه من الملائم لأُطروحته: سلطة/معرفة استشراقية- أن يتجاهل الألمان باستثناء المرور العابر على أسماء بعض مشاهيرهم مثل رانكه وبيكر. وصورة سعيد عن الاستشراق الألماني غير دقيقة. فأُطروحة المجال الحيوي الألماني ما تركزت في أُوروبا وحسب؛ بل امتدت إلى إفريقيا وآسيا. وقد تحالفت القيصرية الألمانية مع العثمانيين ضد البريطانيين والفرنسيين، وقد خاضوا الحرب العالمية الأُولى معاً ضد القوى الاستعمارية الأُوروبية الأُخرى. وكانت للمُستشرقين الألمان أو بعضهم علاقاتٌ وثيقةٌ بدولتهم منذ توحد ألمانيا عام (1870م) وحتى سقوط القيصرية في الحرب الأُولى. فالسؤال من وجهة

نظري، ليس عن العلاقة بالمؤسسة، بل عن طبيعة المعرفة الاستشراقية، وطبيعة توظيفها.

لكنْ دعونا نعتبر الفيلولوجيا تقنيةً وأداة، وليست أيديولوجيا، مع أنها كانت أكثر من ذلك كما يلاحظ سعيد لدى دو ساسي ورينان وغيرهما. فماذا عن الثقافة والوعي؟ لقد كان المُستشرقون الأوائل (ألماناً وغير ألمان) أُوروبيين في الثقافة والوعي، وفي فهم التاريخ ومعناه ووظائفه، وفي ارتباط ذلك بالدولة سواء في تأريخهم للرومان أو للإمبراطورية الرومانية المقدسة أو للخلافة الإسلامية. وبسبب ارتباط التاريخ أو الكتابة التاريخية بالدولة، نجد أنّ الاستشراق (العلمي) نشأ في فرنسا (على يد دو ساسي) وفي بريطانيا على يد إدوارد لين حيث كانت كل من فرنسا وبريطانيا تنشىء إمبراطورية تحتاج في استكشاف آفاقها وإدارتها، إلى معرفة. ونحن نعلم أنّ فلايشر وفيشر، المُستشرقين الألمانيين الكبيرين، ذهبا إلى باريس للدراسة عند سيلفستر دو ساسي، الذي درس على يده رفاعة الطهطاوي أيضاً. كما نعلم أن سنوك هورغرونيه أحد أهم المُستشرقين الهولنديين كان خبيراً لدى سلطات بلاده الاستعمارية، في أندونيسيا. وهكذا، ألا يتيح ذلك لإدوارد سعيد ولنا عدُّ الاستشراق (بالمعنى الأكاديمي، وليس بمعنى العقلية العامة) مثل الأنثروبولوجيا، علماً استعمارياً نستطيع ممارسة النقد الاستعماري عليه بالمعنيين: معنى المعرفة/السلطة، ومعنى الوعي العام بضرورة إنتاج نصوص ذات توظيف خاص؟! إدوارد سعيد يُكرر في ثمانية مواضع من كتابه أن المُستشرقين الأكاديميين كانوا هامشيين ومُتأخرين باستمرار تقريباً ولجِهتين: لجِهة مناهجهم

العلمية، ولجِهة مواقعهم الثقافية والسياسية في بلدانهم. فالمُؤثرون والمتميزون في الاهتمام بالشرق كانوا غالباً من السياسيين الاستعماريين أو الرحالة أو المُبشرين أو الرومانسيين من الروائيين والشعراء والرسامين. وقد أنتج هؤلاء معارف وإبداعات كانت لها علائق فعلاً بالسلطة (السياسية والمعرفية). وإذا تركنا تُهمة التخلُّف والجهل- التي يصر عليها إدوارد سعيد- جانباً، نجد أن الهامشية الأكاديمية تعطي حرية معتبرة وإن تكن نسبية طبعاً، بسبب ضعف الرقابة أو انعدامها، كما بسبب ضعف التوظيف.

بَيْد أن الأجواء الثقافية العامة تظل حاسمة التأثير، وهذه تتصل بالوعي وبالثقافة، لا بالدولة وسياساتها في الغالب. وهكذا فإذا لاحظنا وعلى مدى مئة عام تقريباً ما بين أبراهام غايغر (1833م)، وفلهلم رودلف (1927م)، بل بعد ذلك رفض اعتبار القرآن نصاً مستقلاً يُمكن فهمه بتأمله داخلياً؛ فإن ذلك يعود للثقافة والوعي، وليس للنظرة الاستعمارية أو التمييزية الإثنية. وكذا الأمر في الكثير من الأُطروحات الأُخرى التي ظلت سائدة لزمن طويل مع توافر المصادر، والتقدم في مناهج القراءة والمناهج التاريخية الجديدة. وإدوارد سعيد الذي يصدر أحكاماً شاملة أحياناً، يصغي أحياناً أُخرى لوقع وقائع الخُصوصيات والفرديات؛ من مثل ما تصرف به إزاء موضوع دراسته المحبب كونراد، وإزاء ماسينيون؛ فلماذا يرتبط كل شيءٍ عنده في هذه المسألة بالذات بالاستعمار وثقافته؟

تبلغ العلاقات بين الغربين: الأميركي والأُوروبي من جِهة، والعرب والمسلمين من جِهة ثانية في العقود الأخيرة، إحدى أكثر مراحلها خطورة وتوتراً. وفي ظروف كهذه يكون من المُفيد (بل من

الضروري) القيام بكشف أو جردة حساب. وهذا ما حاول إدوارد سعيد القيام به في كتابيه المهمين: **الاستشراق** (1978م)، **والثقافة والإمبريالية** (1993م). بَيْد أن **الاستشراق** ولا شك ليس العامل الثقافي الأول أو الثاني أو الثالث في توتر العلاقة وفسادها. وقد ظل نُقّاد الثقافة الاستعمارية يتناقشون طوال أكثر من خمسين عاماً في ماهية الاستشراق الأكاديمي هذا، وهل هو تخصص أو فرع من فروع الدراسات التاريخية. والمعروف أن خُصوصيته في الأساس ما جاءت من ارتباطه بالاستعمار أو المعرفة الضرورية للمستعمرين؛ بل من ارتباطه بفقه اللغات السامية، ثم من صعود فكرة المجالات الثقافية المستقلة (الأنثروبولوجيا الثقافية)، فدراسات المناطق. وبعد كتاب إدوارد سعيد الإداني الماحق ما عاد أحدٌ يريد أن يسمى مُستشرقاً وخُصوصاً الشبان الذين يدرسون الآداب العربية، أو يقدمون قِراءات جديدة للنص القرآني أو الكتابة التاريخية العربية أو الفنون الإسلامية أو الحركات الإسلامية الراهنة.

وهكذا، وفي خاتمة هذه العُجالة، يُمكن القول إن الاستشراق بالمعنى الأكاديمي، ليس هو الذي صنع صُوَر الغربيين عنا. كما أن العلاقة السَّيِّئة الآن، بين الشرق والغرب، ليست من عمل المُستشرقين، وما جرى توظيفهم من جانب المستعمرين أو الإمبرياليين لتشكيلها إلّا نادراً. إلّا إذا اعتبرنا الغزو الأميركي للعراق عام 2003 نتيجةً من نتائج نصائح برنارد لويس السيئة للرئيس بوش الابن!

في محاضراته المجموعة في كتيب بعنوان: **تعقيبات على الاستشراق** يشير إدوارد سعيد إلى برنارد لويس ومايكل كوك

وباتريشيا كرون ومارتن كريمر ودانييل بايبس في سياق واحد[12]. والواقع أن برنارد لويس تاريخاني من المدرسة الاستشراقية الكلاسيكية، أما تلامذته هؤلاء وغيرهم فهم من اتجاه آخر، وهم يعدون أنفسهم نقديين جذريين. لقد انتهى الاستشراق التاريخاني، وإدوارد سعيد أحد أولئك الذين أسهموا في إنهائه؛ إضافةً لثورة العلوم الاجتماعية، والعلوم التاريخية، وحاجات الدول إلى الخبراء والمُستشارين المباشرين فعلاً، وتصاعد موجات العداء للعرب وللإسلام[13]. إن ما نشهده في العقدين الأخيرين من دراسات حول الإسلام القديم والحديث يشكل بمجمله تحولاً عن الاستشراق التاريخاني إلى الأنثروبولوجيا. وإرنست غيلنر Gellner، الذي لا يحبه إدوارد سعيد، هو أحد أولئك الرواد المُنظِّرين للمُستشرقين الجُدد، أو لدُعاة أنثروبولوجيا الإسلام. وما كان الاستشراق التاريخاني بالغ العظمة بحيث يستحق الترحُّم عليه؛ لكنّ مناهج أنثروبولوجيا الإسلام، والمُستشرقين الجُدُد، والتي حمل عليها طلال أسد منذ زمن طويل، تُنذر، وسط الظروف الراهنة، بأن تكون مَطِيَّة لدُعاة (الحرب على الإسلام) في الغربين الأميركي والأوروبي[14].

---

(12) عن علاقة المُستشرقين الألمان بالدولة بعد الوحدة قارن Ludmila Hanisch, Islamkunde und Islamwissenschaft in Deutschen Kaiserreich. Der Briefwechsel Zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900-1918). Leiden 1992.

(13) **تعقيبات على الاستشراق**، ص63-64.

(14) قارن بدراستي: "من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا"؛ في كتابي **الصراع على الإسلام** بيروت، 2004، ص105-119.

بين الاستشراق ودراسات الشرق الأوسط

صراع الرُّؤى ومُتغيرات المصالح

كتاب زاكاري لُوكمان - الأستاذ بجامعة نيويورك لدراسات الشرق الأوسط(*) والمُسمى **الرُّؤى المتنافسة للشرق الأوسط: تاريخ الاستشراق وسياساته** ليس أول القِراءات النقدية لهذا التخصص فقد سبق إلى ذلك كثيرون أهمُّهم بالطبع إدوارد سعيد صاحب كتاب **الاستشراق** الشهير. بَيْد أن لُوكمان -تلميذ إدوارد سعيد- يستفيد من نواقص تجربة الأستاذ الكبير فيأتي كتابه جامعاً بين خمسة أمور:

قراءة سريعة لبدايات التعرُّف على الإسلام في أُوروبا بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر، والرؤيتين المتناقضتين لعالم الإسلام في عصر النهضة وحتى القرن الثامن عشر (وفي هذا القسم يعتمد على كتاب ريتشارد سوذرن: **الرُّؤى الأُوروبية للإسلام في العصور الوسطى**، والذي ترجمتُه إلى العربية عام 1983م)(**).

والأمر الثاني: مُتغيرات رُؤى الإسلام في القرنين التاسع عشر

---

* مراجعة لكتاب زاكاري لوكمان: **الرُّؤى المُتنافسة للشرق الأوسط، تاريخ الاستشراق وسياساته**. نشرت بمجلة التسامح العمانية، م20، 2007، ص ص 379 - 383.

** نشرتُ الكتاب مرة ثانية في دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.

والعشرين. وهذه الحقبة هي التي استند إليها إدوارد سعيد في دعوييه: أن المُستشرقين الفرنسيين والبريطانيين من هذه الحقبة (1850-1970) هم الذين كوَّنوا الرُّؤية عن عالم الإسلام، وأن هذه الرُّؤية خدمت مقولة المركزية الغربية في أزمنة الاستعمار والإمبريالية.

أما **الأمر الثالث** الذي عالجه كتاب لُوكمان - وقد تجاهله إدوارد سعيد - فهو التاريخ الأول للاستشراق الأمريكي والذي ظلَّ عالةً على استشراقات أُوروبا حتى حقبة ما بين الحربين.

وفي **الأمر الرابع** أوضح لُوكمان العلاقة المتشابكة بين المصالح الوطنية للدولة الأمريكية في زمن الحرب الباردة، وأساتذة وطلاب وخبراء «الشرق الأوسط» الذي تجاوزت مُشكلاته اهتمامات المُستشرقين وأساليبهم. وينصب **الأمر الخامس** على قراءة المرحلة الراهنة على مشارف أحداث 11 سبتمبر وما بعدها، وهو يسميها أحياناً: حقبة «الاستشراق الجديد».

في القسمين الأولين (العصور الوسطى، والتاسع عشر والعشرين) يفيد المُؤلّف كثيراً من الأعمال الدراسية السابقة مثل نورمان دانييل، وسوذرن. ويغلب عليه (أكثر من إدوارد سعيد) فيهما وعيُ المُؤرخ وليس الأيديولوجي. ولذلك - فبالإضافة إلى الاقتباس من المختصين وبخاصة إدوارد سعيد - ينصرف إلى قراءة كُتب الرائين والمختصين أنفسهم وهو لا ينسى الفروقات والرُّؤى الخاصة وتفاوتات العلائق بين الأنظمة والعُلماء، ثم التمايُزات بين الكتّاب والمتأملين. وهكذا فإنه لا يتجاهل السياقات في الحالتين: الصراع العسكري بين الأُوروبيين والمسلمين (وبخاصة الأتراك) في

العصور الوسطى وحتى عصر النهضة، والصراع العسكري والثقافي في المرحلة الثانية على الخُصوص حينما كانت أُوروبا تُقبلُ على الاستيلاء على الشرق الإسلامي كما فعلتْ في سائر أنحاء العالَم. وكما سبق القول فإن لُوكمان يتميز فيهما بالموازاة بين الرُّؤية والقراءة، والتزام دِقَّة المُؤرخ دون تجاهل للسياق العام.

بَيْد أنّ ميزاته تبدو على خير وجه في القسمين الثالث والرابع، قسم الاستشراق الأمريكي، وكيف تحوَّل إلى دراسات أو بحوث المجالات (الشرق الأوسط).

في القسم الثالث يدرس الرجل نماذج أخذٍ وعطاء. فالأساتذة الأُوروبيون كانوا يأتون إلى الولايات المتحدة، والأمريكيون كانوا يذهبون للدراسة في أُوروبا. وتميز المُستشرقون الأمريكيون الأوائل بأنهم كانوا في أكثرهم من اللاهوتيين البروتستانت أو اليهود، كما تميزوا بالابتعاد الكامل عن السياسة والدولة والسُّلطات. وهكذا شغلت قسماً منهم المقولات الأُوروبية حول «أصالة» الإسلام كدين، أو بالأحرى عدم أصالته، واقتباساته المستفيضة من اليهود والمسيحيين. ولا ننسى أن الأمريكيين ومنذ منتصف القرن التاسع عشر كانوا يمارسون التبشير في البلدان العربية والإسلامية، ولأن لاهوتييهم البروتستانت نافسوا زملاءهم البريطانيين في الاهتمام بفلسطين التوراتية والإنجيلية، فقد صارت معرفة الإسلام بهذه الطريقة جزءًا من اهتماماتهم. بَيْد أن قسماً من هؤلاء - مثل لوثروب ستودارد (صاحب كتاب **حاضر العالم الإسلامي** الصادر عام 1910م والذي ترجمه الأمير شكيب أرسلان إلى العربية وعلّق عليه تعليقات بالغة الطول في أواسط العشرينات) - تأثروا بنظريات ومقولات

الأجناس والعناصر، والتي ازدهرت في أُوروبا منذ مطلع القرن العشرين وحتى الحرب العالمية الثانية. ولقد لفت انتباه إدوارد سعيد من قبل أن المُستشرقين الأمريكيين الكبار بعد الحرب الثانية ظلوا في معظمهم من أُصول أُوروبية (مثل هاملتون جِب وبرنارد لويس وغوستاف فون غرينباوم)، وقد علّل بذلك استمرار الرُّؤى الاستشراقية وتفاقمها. أما لُوكمان فيهتم أكثر بالسياقات؛ إذ ظهرت بعد الحرب مباشرةً رؤية «المجالات» السياسية/ الثقافية، وهي ابتداعٌ أمريكي لا علاقة للأُوروبيين به؛ إذ إنّ تلك التقسيمات الدراسية للمجالات الجيوسياسية إنما صارت تمثِّل رؤية الساسة الاستراتيجيين الأمريكيين لمصالح الدولة العظمى و«العالم الحر»، والمشروع العالمي، في زمن الحرب الباردة. وقد صار من واجب سائر الدارسين حتى أولئك الذين يبحثون في الفلسفة الكلاسيكية الإسلامية أو الأدب العربي القديم أو الحديث، أن يتلاءموا مع «القيم» الثقافية التي تنشرها أمريكا، ومع المصالح الأمريكية، وإن بحسب فهمهم لها. وقد اقتضى ذلك تغييراً في الأساليب بحيث لا يُمكن القول إن «التاريخانية» الاستشراقية أو رؤية الحضارات والأديان المتقابسة أو المتضاربة هما اللّتان ظلتا سائدتين. وفي حين استطاع أفراد منهم مثل برنارد لويس وغرينباوم التلاؤم مع اتجاهات الهيمنة الجديدة إلى حد كبير، ما أمكن ذلك بالنسبة لهاملتون جِب وجورج مقدسي على سبيل المثال!

وهنا ودون أن يصارح لُوكمان أستاذه إدوارد سعيد بالمخالفة، ألْمح إلى أنه ليس المُستشرقون الأُوروبيون أو التاريخانيون هم الذين صنعوا الرُّؤى الأمريكية للعرب وللإسلام في زمن الحرب

الباردة؛ بل إن ذلك كله جرى تجاوُزهُ في بحوث ودراسات الشرق الأوسط تحت راية مصالح الدولة العظمى. وهذا لا يعني أن دارسي الشرق الأوسط كانوا أقل أو أكثر إمبريالية بل إنهم كانوا بالتأكيد مختلفين في المناهج والاهتمامات، وتحت ضغوط الأفهام الجديدة للمصالح والاستراتيجيات، والأفهام الجديدة للعلوم الاجتماعية والتاريخية.

ولُوكمان ليس أقل انتقاداً للأيديولوجيات الاستعمارية والإمبريالية، وتمظهُراتها في الدراسات الاستشراقية والأنثروبولوجية والتاريخية، لكنه يسلك لذلك سبيلين مختلفين عن سبيل إدوارد سعيد، إذ يتجاوز منظور الاستمرارية الأُوروبية في ثقافة أمريكا والغرب، ويوضّح التشابك بين الدراسات والمصالح في العوالم الأكاديمية الأمريكية حتى في الجامعات المستقلة. ثم إنه يبحث ذلك كله من منظور المصالح «الحقيقية» للولايات المتحدة وللشعب الأمريكي. وهو لذلك يصرح وبدون مواربة أن الدعم الأمريكي غير المحدود لإسرائيل سببٌ مهمٌ ومهمٌ جداً للعداء المنتشر في العالمين العربي والإسلامي ضد أمريكا والغرب. ثم إن سيطرة «المحافظين الجُدُد» أخيراً، وبينهم مُستشرقون جددٌ، يحملون رؤية تصادم الحضارات - على السياسة الخارجية الأمريكية، زادت الأمور تفاقماً وبخاصة بعد أحداث 11 سبتمبر وغزو أفغانستان والعراق. بعد هانتنغتون ومقولته في صدام الحضارات، انصرف برنارد لويس وتلميذاه كريمر وبايبس - وهما صهيونيان أمريكيان - للتنظير لأمرين: أن كل المسلمين إرهابيون، وأن الدراسات الشرق أوسطية (والإسلامية) في الجامعات الأمريكية واقعة تحت سيطرة إدوارد

سعيد وتلامذته، وهؤلاء شيوعيون مُخرِّبون مُعادون للولايات المتحدة ولإسرائيل!! وهذا الخط في القراءة والذي تحوَّل إلى سياسات في إدارة الرئيس بوش الابن، هو الذي ينبغي سؤاله عن أسباب كراهية العرب والمسلمين للولايات المتحدة، وليس القول: «إنهم يكرهوننا بسبب إيماننا بالحرية، وبسبب أُسلوب حياتنا»!

مثَّل كتاب إدوارد سعيد كشف حسابٍ رفيع المستوى بين حضارتين أو ثقافتين في حقبة تصادم متفجرة وهي رؤية مسيَّسة بالطبع، لكنها تعتمد مقولة ميشال فوكو في العلائق بين المعرفة والسلطة، أما زاكاري لُوكمان فيزاوجُ بين الأمرين وعلى الضفة الأمريكية بالذات: أمر المصالح الأمريكية في الشرق الأوسط مفهومةً بطريقةٍ معينة، وأمر إنتاج «معرفة» أو أيديولوجيا داعمة للفهم المعيَّن لتلك المصالح. ولذلك فإن كتاب لُوكمان في قسمه الأخير هو خطاب مباشر في إدانة سياسات الرئيس بوش في «الشرق الأوسط». أما المُستشرقون الجُدُد وأما الصهاينة الجُدُد فليسوا أكثر من مصطاد في الماء العكِر من خلال التنظير لتلك السياسات بتسويغ «الحرب على الإرهاب الإسلامي» وتسويغ استمرار اعتماد إسرائيل وكيلاً وحامياً للمصالح الأمريكية بمنطقة الشرق الأوسط. والحقيقة في نظر زاكاري (زكريا) لُوكمان (لقمان) أن إسرائيل الصهيونية، والمحافظين الجُدُد، والمُستشرقين الجُدُد المنتمين إليهما، صاروا عبئاً على الولايات المتحدة ومصالحها.

الفهارس والكشّافات

كشّاف الأعلام

كشاف الأماكن

كشاف عناوين الكتب والمقالات

كشاف المصطلحات

المحتويات



المستشرقون الألمان

النشوء والتأثير والمصائر

يحاول الاستشراق الألماني اليوم مراجعة مشكلاته، والتوصل إلى الانضواء في أحد أربعة تخصصات: التاريخ، والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، وعلم الدين، والدراسات الشرق أوسطية. وهذا عمل جيل الكهول، الذين بدأوا ينتجون في ثمانينيات القرن الماضي. وما تزال بالجامعات الألمانية عشرون كرسي تقريباً تُعنى بالدراسات الإسلامية والعربية. وأفرغت كراس ومعاهد تعليمية للطلاب الملمين تشبه كليات اللاهوت لكي يتدرب فيها المسلمون الألمان كما يتدرب الكاثوليك والبروتستانت في كلياتهم بمقتضى الاتفاق مع الدولة منذ ثلاثينيات القرن العشرين.

بيد أنّ تطورين مهمَّين حدثا: الأول ازدهار دراسات "الإسلام المعاصر" لفهم واستيعاب ظاهرة الأصولية الإسلامية، وازدهار الدراسات الأدبية المعنية بالتراث الأدبي العربي والفارسي والتركي، والمعنية بالأدب الروائي الحديث والمعاصر لدى العرب والإيرانيين والأتراك والشعوب الإسلامية الأخرى. والثاني: قيام معاهد وكراسي لدراسة "الدين الإسلامي" في كليات اللاهوت، أو في مراكز الدراسات المسيحية/الإسلامية. في حين تُصرُّ جامعاتٌ عريقةٌ قليلةٌ على مسمًّى "الدراسات الإسلامية" أو "علم الإسلام" أو "الدراسات العربية" في كراسيها ومعاهدها.

فالمضامين تغيرت، وتتبعها القوالبُ والأُطر. لقد انتهى الاستشراق بالمعنى المتعارف عليه. وتستمر التطورات والتطويرات التغييرية كما في سائر مناحي العلوم الإنسانية والاجتماعية. أمّا أبناء جيلنا ممن نالهم شُواظ تلك الخُنْزُوانات الساحرة، فما تزال النوستالجيا الحارقة تؤرّق عقولهم وأعينهم التي نال منها الكلل دون أن يسيطر عليها الملل.

في الطبعة هذه أضاف المؤلف فصلاً عاشراً فيه ستة بحوث ومراجعات مكتوبة بعد العام 2007.

موضوع الكتاب استشراق

ISBN 978-9959-29-667-2

9 789959 296672

موقعنا على الانترنت
www.oeabooks.com